

Reducciones de indios y santuarios andinos en el proceso de la evangelización. Del centro ceremonial al espacio sacramentado

Germán Zecenarro Benavente

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Resumen

Como parte de los procesos de conquista e imposición ideológica producidos en el mundo andino a principios del siglo xvi, se gestaron planteamientos urbanos, arquitectónicos y espaciales encaminados a la fijación y fortalecimiento de la religión cristiana, con el fin de controlar y consolidar el poder ideológico, político y económico sobre los territorios que en aquel entonces se estaban incorporando a la Corona española.

Coherente con la manera de imponer estas ideas a los pueblos conquistados, la cultura dominante contempló la extirpación de idolatrías, definida como un conjunto de estrategias para robustecer y vigorizar la evangelización frente a los cultos nativos, considerados como paganos y contrarios a la nueva fe. Para ello, en la segunda mitad del siglo xvi estas acciones violentas y de adoctrinamiento sostenido fundamentaron su accionar en los postulados radicales de los *Concilios Limenses*, donde se consideraba la aniquilación y desaparición de las *wakas* o lugares sagrados, mediante la planificación de centros urbanos estratégicamente ubicados en el territorio, junto con la construcción de edificaciones religiosas para fortalecer el nuevo culto, levantadas sobre estos.

Palabras clave: Reducciones de indios, templos, *wakas*, espacios sagrados, extirpación de las idolatrías, evangelización.

Abstract

As part of the processes of conquest and ideological imposition produced in the Andean world at the beginning of the Sixteenth century, urban, archi-

tectural and spatial approaches will be created towards the establishment and strengthening of the Christian religion, in order to control and consolidate the ideological, political and economic power over the territories that were being incorporated into the Spanish Crown.

Consistent with the way of imposing these ideas on the conquered peoples, the dominant culture contemplated the extirpation of idolatries, process defined as a set of strategies to strengthen and invigorate evangelization in front of the native cults, considered as pagans and contrary to the new faith. For this, in the second half of the Sixteenth century these violent actions and sustained indoctrination based their actions on the radical postulates of the *Concilios Limenses*, where it was considered the annihilation and disappearance of the *wakas* or sacred places, through the planning of urban centers strategically located in the territory, together with the construction of religious buildings to strengthen the new cult, built on them.

Keywords: Indian reductions, temples, *wakas*, sacred spaces, extirpation of idolatries, evangelization.

Resumo

Como parte dos processos de conquista e imposição ideológica produzidos no mundo andino no início do século xvi, abordagens urbanas, arquitetônicas e espaciais voltadas para a fixação e fortalecimento da religião cristã serão desenvolvidas, a fim de para controlar e consolidar o poder ideológico, político e econômico sobre os territórios que foram então incorporados à coroa espanhola.

Coerente com a forma de impor essas ideias sobre aos povos conquistados, a cultura dominante

Fecha de recepción:

02/03/2019

Fecha de aceptación:

07/05/2019



contemplou a remoção da idolatria, definida como um conjunto de estratégias para fortalecer e revigorar a evangelização diante de cultos nativos, considerados como pagãos e contrários à nova fé. Para fazer isso, na segunda metade do século xvi, essas ações violento e doutrinação basedaram suas ações nos postulados dos Concílios Limenses, onde foi considerado para aniquilar e desaparecimento dos wakas ou locais sagrados, através do planejamento de centros urbanos estrategicamente localizados no território, juntamente com a construção de edifícios religiosos para fortalecer o novo culto, construído sobre eles.

Palavras-chave: Reduções indianas, Templos, Wakas, Espaços sagrados, Extirpação de idolatrias, Evangelização.

Introducción

Considerando las singulares connotaciones de los rituales religiosos practicados en el mundo andino prehispánico, donde la naturaleza y sus paisajes se consideraban sagrados bajo la compleja denominación de *apu*,¹ *waka* o *willka*,² o *paqarina*³ –conceptos que denotan lo divino en la religión andina–, en el contexto histórico del siglo xvi y bajo la presencia de la cultura occidental en el Perú, se introducen

en la planificación territorial y en el diseño propio de las edificaciones religiosas, ciertos espacios y elementos arquitectónicos dirigidos al adoctrinamiento sostenido de la población nativa. El presente trabajo aborda el tema desde la perspectiva simbólica de la conceptualización de los espacios sagrados en ambas experiencias, arribando a los aspectos sincréticos y considerando el binomio *templo-estructura urbana* como organismo indisoluble que funcionó como estrategia urbana de dominación.

El objetivo es, tomando como base la particular connotación de los cultos y prácticas religiosas andinas durante los tiempos prehispánicos, evidenciar y explicar el uso y función de determinados espacios y estructuras religiosas cristianas, levantados en los Andes con énfasis en el área del Cusco y su región que, formando parte orgánica y sustancial de los contextos urbanos implantados o consolidados como producto del proceso histórico de la Conquista, conllevan en sus formas y diseño las particularidades y funciones del culto ancestral, de neto carácter telúrico, expresado bajo envoltorios formales europeos con el propósito de coadyuvar a la evangelización de los naturales durante el siglo xvi.

Mediante un proceso deductivo y a través del estudio de casos, con énfasis en el área andina, se analiza la experiencia urbana desarrollada y la función de los espacios y estructuras generados con

1. Los cerros y las grandes montañas se califican en el mundo andino bajo el nombre o apelativo quechua de *apu*, concepto que alude a sus poderes sobrenaturales dentro de una determinada región geográfica.

2. El vocablo quechua *waka* aparece escrito en la documentación correspondiente, como *guaca* o *huaca*. De acuerdo con la Academia Mayor de la Lengua Quechua, la grafía correcta es utilizando las letras w y k en sustitución de la g, h y c respectivamente. *Waka* y *willka* se refieren a las entidades sagradas o divinas.

3. Dentro de la geografía mágico-religiosa andina, la palabra quechua *paqarina* hace referencia a la oquedad, cueva o elemento que articula el mundo de la superficie o *Kaypacha*, con el mundo subterráneo o *Ukhupacha*, connotando al canal o transición por el cual han surgido hacia la superficie los distintos grupos humanos o *ayllus*. Se consideran *paqarinas* por ejemplo las cuevas, las raíces de los árboles, las lagunas y manantiales, los cráteres de los volcanes, los afloramientos rocosos (Zecenarro, 2010:76).

tal objeto, bajo un análisis crítico de la arquitectura prehispánica en contraste con los procesos de transición que conllevaron a la implantación y consolidación de la arquitectura europea en América, a fin de obtener argumentos que contribuyan a su entendimiento, que en el caso del Cusco y su región son todavía escasos en cuanto a producción bibliográfica. Por el desconocimiento de la génesis de estos espacios, muchos de ellos en el área andina han sido absorbidos por el contexto urbano contemporáneo, siendo incluso materia de intervenciones ediles que erróneamente formulan soluciones que atentan, invaden o merman la concepción integral de los testimonios patrimoniales de aquella época; por ello, la necesidad de evidenciar y conocer las connotaciones y cualidades espaciales de dichas experiencias urbanas y sus objetos arquitectónicos constitutivos.

Alcances teóricos y generalidades

Así como se debía propagar el cristianismo mediante catecismos impresos en castellano y en las principales lenguas nativas –como el *quechua*, *aimara* o *puquina* (Cerrón-Palomino, 2004, 2018:79)–, fiel a estos documentos de sustento, la evangelización, amparada en los *Concilios limenses* de 1567, contemplaba un nutrido programa de edificación y/o consolidación de centros urbanos dispuestos para el control y administración de la población nativa, así como la construcción de edificios religiosos complementarios a estos, cuyo protagonismo dentro del contexto urbano respondía claramente a su papel de entidad dominante.

Este sistema occidental de estructuras tenía el propósito de menguar y sofocar progresivamente el rol fundamental que mantenían los santuarios y espacios sagrados dentro de la vida de las sociedades andinas prehispánicas; como resultado, el ancestral prestigio de los adoratorios andinos fue extinguido o aniquilado, y en otros casos, sustituido

por las estructuras cristianas que implantaron y reafirmaron sus contenidos simbólicos al erigirse directamente sobre los primeros, configurando un nuevo tipo de espacio sagrado o santuario, que toma los referentes e influencia del subyacente sobre el cual se levanta, atribuyéndoles nuevas categorías o valores religiosos que encauzan los principios que la evangelización preconizaba.

Como complemento al diseño de las edificaciones religiosas, se consideró la inclusión de determinados elementos arquitectónicos o espacios debidamente pensados para apoyar en el proceso de adoctrinamiento de la población sometida; tomando como referencia costumbres y tradiciones religiosas autóctonas y elementos arquitectónicos prehispánicos, estas innovaciones tenían la firme intención de contribuir progresivamente y de manera gradual a la asimilación generacional de los cultos cristianos.

Estos nuevos elementos y espacios que se van a originar –primero en Nueva España (González, 2006: 5; Espinosa, 1999; Kubler, 2012) y luego en Perú (Mesa y Gisbert, 1966:17; Viñuales y Gutiérrez, 2014; Negro, 2017; Zecenarro, 2013b)–, inéditos en cuanto a sus funciones y cualidades espaciales para la realidad arquitectónica europea, estaban formulados sagazmente con base en las antiguas prácticas religiosas prehispánicas –consideradas como paganas e idólatras–, como eran el culto a las divinidades telúricas practicado al aire libre, considerando los elementos del paisaje natural, los recursos naturales y las orientaciones astronómicas; y, fundamentalmente, asimilando en parte las tradiciones funerarias prehispánicas y el culto a los muertos que, bajo la forma de cuerpos momificados o *mallkis*, estaba muy arraigado en el territorio andino como lo describen los primeros cronistas (Pizarro [1571], 1986; Cieza [1553], 1967), ya que “...después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus *mallquis*, que en los llanos llaman *munaos*, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progeni-



Figura 1. Culto a los mallkis. Representación del mes Ayamarqay Killa, equivalente a noviembre. Dibujo de Felipe Guamán Poma de Ayala (Guamán 1956).

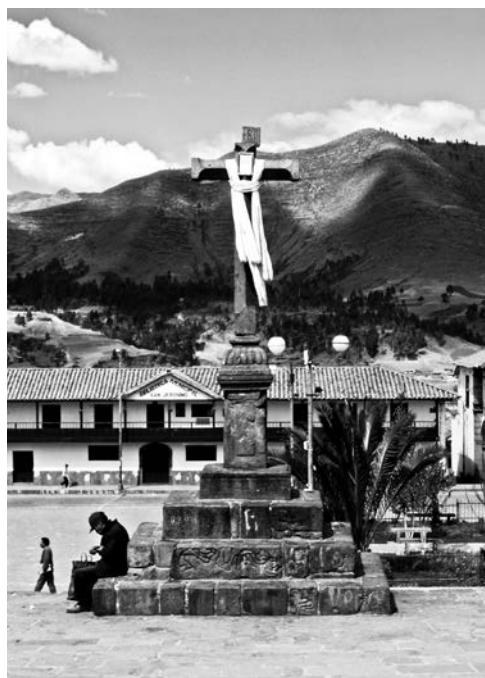


Figura 2. Cruz atrial del templo de San Jerónimo. El pedestal escalonado está construido con líticos Inkas reutilizados, que muestran petroglifos sobre sus superficies. Fotografía del propio autor.

tores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las huacas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los *machays*, que son sepulturas antiguas..." (Arriaga [1621], 1999:34).

Así, configurando el nuevo paisaje cultural que se venía implantando en los Andes, la consolidación de estructuras urbanas nacidas con base en los criterios filosóficos renacentistas (CEHOPU, 1997) y la consiguiente producción de estructuras arquitectónicas bajo los cánones, tipologías y estilos generados en Europa –como el gótico tardío, el mudéjar y el manierismo (Glancey, 2012; Pijoan, 1961), en plena vigencia en aquellos tempranos años–, fue de la mano con la edificación de templos, capillas,

ermitas y calvarios, levantados sobre los sitios sagrados de la antigüedad andina, como símbolos de dominio e implantación de las nuevas doctrinas. En otros casos, donde no fue posible hacerlo por lo difícil o inaccesible de los territorios, se empinaron cruces encima de los adoratorios desperdigados en las cumbres y rincones más profundos de los Andes.⁴

4. La Constitución tercera del *Primer Concilio Limense* indica: "Que las huacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias"..."Por tanto, S. S. Ap. mandamos que todos los idolos y adoratorios que hobiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz".

Los centros ceremoniales andinos

Por sus singularidades, características, belleza o por estar enlazados a hechos míticos o leyendas que explicaban o hacían tangible la historia andina, determinados sitios de los Andes fueron elegidos desde tiempos inmemoriales como los puntos de contacto entre hombres y entidades divinas. Grandes montañas cubiertas de nieve, imponentes cerros, afloramientos rocosos, cuevas, manantiales, misteriosos lagos y lagunas, el inmenso océano, son algunos de los componentes del paisaje sagrado ante los cuales la naturaleza humana se postraba respetuosa, sumisa y temerosa, acatando los designios de estas realidades consideradas sacras. En el caso de la región del Cusco, destacan bajo este concepto las grandes montañas nevadas, como *Sallqantay* (Salcantay, a 6271 msnm) y *Awsanqati* (Ausangate, a 6384 msnm), *apus* o entidades sagradas de la región sur oriental del Perú cuyas faldas y estribaciones definen distintos pisos ecológicos que fluyen hasta las selvas de la Amazonía; y en las inmediaciones del Cusco, distintos cerros se convierten en centinelas tutelares definiendo el valle donde comenzó a desarrollarse la expresión urbana del Cusco hace más de tres mil años, como el *Pachatusan*, *Yawira*, *Piqol*, *Senqa*, *Wanakawri*, o *Saqsaywaman*, entre los más importantes y sobresalientes (Zecenarro, 2003).

Con el fin de exaltar estos espacios o destacarlos sobre el paisaje, el artificio humano los dotó de ciertos elementos de arquitectura. En las cumbres y pasos de los cerros y montañas levantaron desde simples promontorios de piedras –como las *apachetas*⁵ hasta elementos piramidales de compleja



Figura 3. *Usnu* o pirámide del Intiwatana en Machupicchu. Urubamba, Cusco. Fotografía del propio autor.

significación –*usnus*, *saywas* y *suqanqas* (Zecenarro, 2004:94)–, con el propósito de evidenciar el aspecto sagrado de estos sitios. En otros casos, construyeron distintas estructuras desde las cuales se los podía divisar a la distancia, jerarquizando puntos a manera de remate visual desde plataformas o espacios ubicados dentro de los mismos centros ceremoniales –durante el periodo Formativo–, o de los contextos urbanos que caracterizan al Horizonte Medio y al Tardío, bajo cuya perspectiva la entidad telúrica se manifestaba con toda su expresión y belleza. A ello se sumaban los conocimientos astronómicos, consolidados arquitectónicamente bajo complicados artilugios, dando como resultado juegos de luces y sombras interpretadas desde los planos religiosos, cobrando las entidades telúricas sentido en determinadas fechas, aprovechadas por la sociedad toda como parte de sus actividades económicas, la agricultura fundamentalmente.

Es característica de los centros ceremoniales y de la arquitectura prehispánica, el sabio manejo de volúmenes y planos horizontales a manera de terrazas, plataformas y explanadas, dispuestos sobre estos puntos específicos del territorio, con el objeto

5. *Apacheta* es el amontonamiento con fines rituales de piedras o terrones, dispuesto en forma piramidal en los pasos (abras), cruces de caminos o cumbres de los cerros. Los viajeros arrojaban allí piedras pequeñas o coca masticada como ofrenda a fin de recuperar fuerzas y continuar el camino (Zecenarro, 2001:170).

de expresar las cualidades sagradas y el carácter simbólico del paisaje.

Desde el empleo del binomio *pirámide-plaza hundida*, manejado en estructuras del periodo Pre-cerámico, hace cinco mil años (Shady, 2006), hasta la exaltación de la naturaleza en santuarios como *Cusco* y *Machupiqchu* (Kauffmann, 2013), es importante destacar la presencia de entidades componentes del paisaje como integrantes de la compleja geografía sagrada andina. *Caral* en la costa peruana expresa ese profundo carácter sagrado a través del manejo de pirámides escalonadas, plazas circulares hundidas y monolitos hincados verticalmente (Shady y otros, 2015). *Chavin de Huántar* (Kauffmann, 1983), o *Tiawanako* en las cordilleras exponen sus pirámides de piedra alternadas con plazas hundidas; y en el caso del primero, encerrando dentro de sí galerías interiores (Kauffmann, 1983:226) o *chinkanas*, donde se colocaba a los dioses del mundo subterráneo o *Ukhupacha* (Zecenarro, 2010:76).

Como parte de complejas ceremonias ancestrales, en estos espacios rituales se desarrollaron los grandes sacrificios que hoy la arqueología se encarga de describir y analizar. Están patentes las piedras con imágenes de estas ceremonias, como en *Sechin* (Kauffmann, 1983; 2012), o las rocas donde se arrojaban los cuerpos o sangre de las personas ofrecidas a los dioses, inmersas dentro de una compleja arquitectura en adobe como en la *Huaca de la Luna*, en el Valle de Moche (Uceda, Morales y Mujica, 2016). Pero principalmente, están los sitios donde se realizaban las ofrendas a los dioses –los hoy denominados *pagos* y *alcanzos*–, rituales donde el medio de comunicación y símbolo eran las conchas *mullu* (*spóndylus*) y las hojas de la coca (*Erythroxylum coca*); y los espacios donde se veneraba y llevaba en procesión a los muertos, debidamente momificados y connotados de poderes sobrenaturales.⁶ Los gráficos del cronista Felipe Guamán Poma de Ayala son elocuentes al respecto (Guamán [1615], 1956).

Fortaleciendo todo lo indicado, como parte de un sistema territorial el concepto de espacio sagrado se hace patente en Cusco, la expresión urbana y arquitectónica más sublime del mundo andino: la *llaqta*⁷ del *Qosqo* –hoy conformando la ciudad del Cusco–, manifestación urbana prehispánica sobre la cual se fundó la ciudad española.

El paisaje del Cusco se va a connotar mediante sus propias estructuras urbanas, orientadas a ciertas posiciones del sol o los astros (Bauer y Dearborn, 1998), consolidando geoglifos que señalan determinadas cumbres de cerros, o evidencian el paso de ríos sagrados que se constituyeron en ejes de desarrollo urbano (Zecenarro, 2006b). Y es en Cusco donde, gracias a la existencia de documentos de los siglos XVI y XVII (Cobo [1653], 1956), se puede entender algo más sobre el espacio sagrado como concepto a escala urbana y territorial (Bauer, 2000; Bauer y Dearborn, 1998), ya que éste se concibe como el conjunto de recursos naturales –principalmente agua y canales de regadío– asociado a grupos de poder político o ciertas élites encargadas de su administración y control: los *ayllus*⁸ y *panakas*,⁹

6. Las necrópolis andinas se ubicaban aprovechando sitios inaccesibles como acantilados, farallones y profundos abismos, pero siempre orientados a determinadas posiciones del sol. En otros casos, se van a construir estructuras especiales –*chullpas* o *pukullos*–, o se van a adecuar los interiores de las cavernas para albergar los cuerpos de personajes importantes.

7. Concepto quechua que hace referencia a las estructuras urbanas andinas, enclavadas en determinados puntos de un territorio.

8. La voz quechua *ayllu* –en idioma aimara: *hatha*–, hace referencia a la más importante estructura socio- económica, creada y desarrollada en el mundo andino. Son las comunidades familiares extensas, auto-sustentables, que constituían la base de la organización política y económica colectiva de los Andes; ocupaban o tenían en propiedad un determinado territorio denominado *marka*, y estaban gobernadas por un líder llamado *kuraka*. Todos sus miembros mantenían vínculos o lazos de parentesco, a manera de castas o linajes, y se decían proceder de un antepasado común o de alguna divinidad telúrica, por lo que compartían una misma *paqarina*.

9. De acuerdo con el cronista Bernabé Cobo, la *panaka* es la familia extendida del linaje de los Inkas. En otros términos, es el grupo familiar noble o *ayllu* Real.



Figura 4. *Llaqta del Qosqo* (Cusco). Expresión zoomorfa adaptada a la topografía y a la presencia de dos ríos que contornean la figura del felino.
Fuente: Elaboración propia con base en aerofotografía del Servicio Aerofotográfico Nacional del Perú.

dotándoles además de rasgos sagrados; es decir, el envoltorio religioso llevaba implícita la presencia de grupos sociales que poseían o manejaban a los recursos naturales (Zecenarro, 2005).

Juan Polo Ondegardo, Corregidor del Cusco en la segunda mitad del siglo XVI, escribió que “[...] la ciudad del Cusco era casa y morada de dioses... y así no había en toda ella fuente ni pozo ni pared que no dijese que tenía misterios...” (Bauer, 2000:18);

palabras que expresan claramente la calidad santa que tenía la ciudad capital Inka,¹⁰ y que en el momento de ser ocupada por la ciudad española y bajo las disposiciones dadas como parte del programa de

10. Como señala la Academia Mayor de la Lengua Quechua, la grafía de la palabra Inka emplea la letra k en sustitución de la c. La bibliografía especializada mantiene ambas formas de escribir como correctas: Inca o Inka.

erradicación y extirpación de las idolatrías, dio lugar en el siglo xvi a la formación de diferentes espacios sacramentados,¹¹ que aún hoy en día constituyen la imagen urbana que se conserva de la ciudad virreinal, compuesta por todo un sistema de estructuras religiosas cristianas, levantadas sobre antiguas *wakas* o adoratorios, cuyas evidencias o vestigios en muchos casos se pueden rastrear en medio de la amalgamada arquitectura que los contiene.

Contextos urbanos prehispánicos y ciudades españolas

En términos de planificación territorial y en total contraste con los patrones de asentamiento europeos, en los Andes prehispánicos las poblaciones vivían eminentemente en el ámbito rural –desconociéndose incluso la existencia de ciudades, bajo el concepto que sobre las mismas se manejaba en aquella época (Zecenarro, 2001:99; 2006)–, lo cual constituyó una gran dificultad para el control y tipo de gobierno que se pretendía imponer a través de la conquista y los procesos de consolidación del virreinato. La realidad que encontraron los europeos al enfrentarse al mundo andino, constituyó en un primer momento una barrera enorme a salvar. Para garantizar y llevar adelante la conquista se debía establecer el control político, administrativo y económico, y el organismo que podría garantizar este proceso era la ciudad, en los términos conocidos en Europa en aquel entonces.

El mundo andino se había desarrollado bajo patrones de asentamiento distintos, en los cuales las comunidades o *ayllus* vivían esparcidos a lo largo y ancho del extenso territorio, junto a sus medios económicos de subsistencia: campos de cultivo y áreas de pastoreo principalmente. Por ello, las expresiones urbanas emplazadas en distintos puntos del territorio, con las cuales se toparon los españoles durante su primera incursión por los Andes, manifestaban una connotación totalmente distinta y muy ajena a las tradiciones urbanas de Occidente.¹²

Q'asamarka (Cajamarca), *Tumipampa*, *Quito*, *Huánuco Pampa*, *Vilcashuamán*, entre otras, y en especial *Qosqo* –nombre quechua original del Cusco–, habían sido concebidas bajo una óptica totalmente diferente. Conceptuadas bajo el término quechua: *llaqta*, eran importantes complejos urbanos debidamente articulados entre sí, ubicados en puntos estratégicos del territorio andino, pero contruidos con neto carácter religioso administrativo (Zecenarro, 2006b). Durante los Horizontes Medio y Tardío –desde el 700 d. C. a 1532 d. C.–, estas *llaqtas* fueron los centros ceremoniales o lugares de culto de los Andes, puntos de reunión donde cientos de miles de peregrinos, atraídos por el ancestral prestigio religioso de las *wakas*, asistían periódicamente a las ceremonias propiciatorias, trayendo sus valiosas ofrendas.

Las *llaqtas* estaban compuestas por explanadas de connotación religiosa y por un sistema de *wakas* articuladas entre sí, que no sólo ocupaban puntos neurálgicos del área urbana, sino que abarcaban por completo el territorio donde se asentaban,

11. En el presente texto, se utiliza la palabra sacramentado como adjetivación de sitio consagrado o espacio ritual y litúrgico dentro de la connotación cristiana. Principalmente, hace alusión al uso funerario que tenían sus elementos, sobre todo la función de cementerio o campo-santo asignado a los atrios de los templos –que en los casos europeos, están asociados también al contexto religioso de los templos o iglesias parroquiales (Gutiérrez, 2015), donde descansaban los cuerpos esperando el día de la resurrección.

12. Los asentamientos prehispánicos ocupaban las zonas altas y protegidas de las quebradas y valles, así como las punas dedicadas al pastoreo, dejando libres los llanos a fin de aprovechar sus bondades como tierras agrícolas; lo cual contrastó notablemente con la forma de ocupación del espacio traída por los europeos, quienes se posesionaron de los suelos ubicados en las partes bajas y planas.

organizadas con precisión bajo el denominado sistema de *seques* o rumbos rituales (Cobo [1653], 1956), estructurados espacialmente de acuerdo con la división dual y cuatripartita del espacio (Bauer, 2000; Canciani, 2009; Zecenarro, 2005).¹³

Las distintas edificaciones que componían el elaborado diseño de las *llaqtas*, se complementaban con una multiplicidad de almacenes abastecidos –para acoger las ofrendas–, y grandes conjuntos agrícolas –andenes–, que se extendían por el territorio junto con canales de regadío, reservorios y caminos. Configurando sectores dentro del conjunto urbano, destacaban unos edificios uniespaciales organizados alrededor de patios centrales –las *kanchas*–, que constituían intrincados conjuntos urbanos amurallados por gruesos y altos muros perimetrales accesibles mediante un único vano que se abría a rectas y angostas calles, muchas de las cuales eran totalmente ciegas.¹⁴ Los conjuntos de *kanchas* parecieron familiares a los europeos, quienes las calificaron como viviendas o residencias de la población; sin embargo, sus supuestos “habitantes” solamente las ocupaban durante determinadas fechas, siendo en su mayor parte residencia de grupos de sacerdotes y personal encargado del cuidado de cuerpos embalsamados, las momias, entidades que “habitaban” la *llaqta*, haciendo uso de sus espacios urbanos durante complejas ceremonias religiosas tanto de día como de noche (Pizarro [1571], 1986), cual necrópolis.

13. Para el caso del Cusco, el territorio estaba dividido primeramente en dos mitades de opuestos complementarios: *Hanan* y *Urin*, es decir: arriba y abajo respectivamente. Luego, cada mitad se subdividía a su vez en: *Chinchaysuyo* y *Antisuyo*, para el sector alto o *Hanan*; y, *Qollasuyo* y *Kontisuyo* para el sector bajo. Las comunidades o *ayllus* estaban asentadas de este modo en cada parcialidad, usufructuando el territorio.

14. Detalle que fue observado y aprovechado por los españoles al entrar al Cusco en 1533, como parte de sus estrategias militares para fortificarse y protegerse frente a ataques enemigos dentro de la misma ciudad (Pizarro [1571], 1986).

A partir de 1532, como parte de su avance por el territorio andino, los españoles comienzan a ocuparlo, dándoles otras connotaciones y dotándoles de elementos y estructuras acordes a las necesidades espaciales de ocupación y residencia bajo los conceptos occidentales de ciudad que ellos manejaban. En muchos casos, la ocupación fue muy efímera por las cualidades espaciales y de ubicación que tenían, al punto que algunas de ellas fueron abandonadas tempranamente –como *Huánuco Pampa* (Barreda, 1995)–; y en otros casos, por su ubicación estratégica frente a recursos naturales y posibilidades de control territorial, fueron habitadas tornándose en ciudades españolas, como fue el caso del Cusco.

Con la presencia española cambia el patrón de asentamiento en el mundo andino. En este punto de quiebre, y como parte de los procesos de conquista y dominación, surge otra forma de ocupación y uso del espacio. La población española se establece en ciudades que poco a poco van fundándose y desarrollándose, y se obliga a la población nativa a hacer lo mismo, abandonando su ancestral modo de vida en el ámbito rural, causando el desarraigo de sus territorios y la aculturación. En esta etapa crucial del proceso histórico se hace importante el rol de las ciudades como puntos de consolidación de la conquista, experiencia que había surgido en Centroamérica apenas iniciada la ocupación del continente.

Justamente, es a finales del siglo xv cuando se precisa y fortalece el papel clave y fundamental de las ciudades en América (CEHOPU, 1997) como organismos de fijación de la conquista y colonización. Concebidas como localidades de control a escala local o regional, y puntos de penetración al interior de los territorios que se venían explorando, las ciudades tendrán un rol protagónico al convertirse también en centros neurálgicos instalados en el territorio, articulados unos con otros formando una red integral donde se difundía, manifestaba y

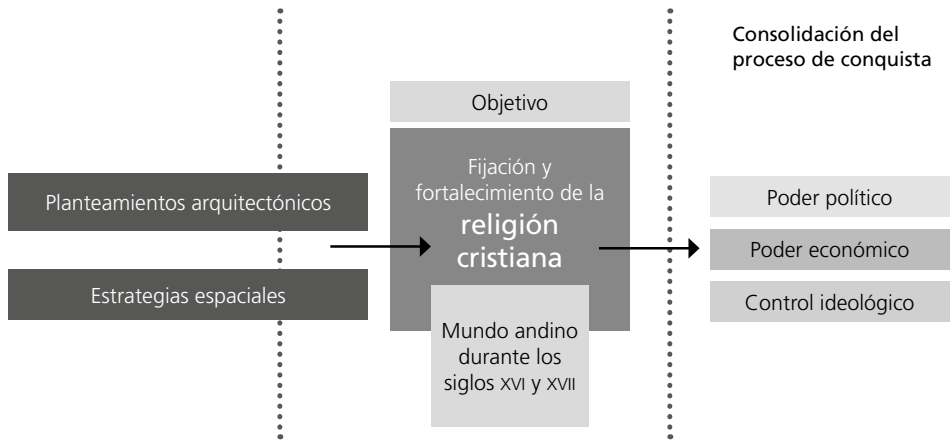


Figura 5. La extirpación de la idolatría. Fuente: Elaboración propia.

conservaba la cultura occidental, impuesta sobre las poblaciones aborígenes dentro de un esquema donde la Iglesia era uno de sus principales actores. Junto con las acciones de la evangelización que conllevaban a consolidar la conquista, se requería de mano de obra como recurso disponible; y para ello, la Corona española dispuso en 1503 la concentración de la población nativa en puntos establecidos dentro del territorio (Viñuales y Gutiérrez, 2014:15).

Morfológicamente, siguiendo los patrones en boga del Renacimiento, basados en la funcionalidad de las trazas *hipodámicas* de origen griego o en los *castrum* romanos, los diseños toman la forma reticular o de dameros,¹⁵ hecho fuertemente contrastante con los trazados hispanomusulmanes de

los cuales provenía la tradición urbana de los españoles en aquella época. El sector central adquiere protagonismo al mantener adyacentes a su espacio nuclear –la plaza mayor, donde se establece el mercado y constituye el principal ámbito de socialización– a las instituciones civiles, administrativas y políticas, junto a la Iglesia, ubicada en sitio destacado y jerárquico, cumpliendo su papel dominante (Gutiérrez, 2000). Equidistantes a la plaza se sitúan los conventos y monasterios; y alrededor, siempre manteniendo los alineamientos y la ortogonalidad de su trazado, la ciudad se organiza en parroquias bajo el cuidado y control de sacerdotes empeñados en catequizar a los naturales, obligados a residir en el lugar.

Siguiendo este modelo, en el caso peruano, San Miguel de Piura se funda en la costa en 1531; en 1534 se consolida el Cusco con la presencia española sobre la antigua capital Inka, cuyas estructuras arquitectónicas y trazos urbanos se acomodan en este caso a las necesidades y cánones espaciales de la ciudad española, caso *sui generis*. En 1535, por sus condiciones estratégicas de ubicación y cercanía

15. El concepto de estructuras urbanas planteadas en retícula se manifestó con fuerza en el Perú prehispánico durante el Horizonte medio, en respuesta a las formas de planificación como políticas de Estado (Canziani, 2009). Correspondiente a este periodo, la máxima expresión de esta naturaleza es *Muyuna* (hoy conocida como *Pikillaqta*) en el Cusco (Zecenarro, 2013a; Squier [1877], 1974); y durante el Horizonte tardío, las *llaqtas* Inkas denotan tácitamente esta forma de composición ortogonal y trapezoidal de las estructuras (Zecenarro, 2006b).

al puerto del Callao, se funda la Ciudad de los Reyes o Lima como capital del virreinato, establecida sobre asentamientos prehispánicos que ocupaban el valle del Rímac. En 1534, la ciudad de Arequipa. En la costa norte del Perú, ocupando el extenso y fértil valle de Moche, se funda en 1535 Trujillo del Perú. Ubicado en un punto medio del camino entre Cusco y Lima, y bajo el propósito de proteger el flujo comercial entre ambos puntos de los ejércitos hostiles de los Inkas de Vilcabamba levantados en armas, se funda en 1540 San Juan de la Frontera de Guamanga (Ayacucho), entre otras ciudades españolas (CEHOPU, 1997).

Como se observa, son dos modelos de ocupación urbana totalmente distintos y bajo conceptos diametralmente opuestos.

“Pueblos de indios” o reducciones

Frente a la ocupación de establecimientos prehispánicos y la fundación de nuevas ciudades al interior de los territorios, durante la segunda mitad del siglo XVI y como parte de las políticas de dominación, sometimiento, y explotación de recursos humanos, se implantarán con fuerza los denominados *pueblos de indios*, conocidos también como las *reducciones*. Esta forma de organizar a la población nativa concentrándola en contextos urbanos se instituyó bajo las disposiciones del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, Marqués de Cañete, con el fin de controlar, administrar y adoctrinar de mejor modo a la numerosa población nativa que vivía en los alrededores del Cusco; en cumplimiento de ello Juan Polo Ondegardo configura allí, en 1559, las primeras parroquias.¹⁶

El sistema de las reducciones cobrará vigor con la presencia del virrey Francisco Álvarez de Toledo (1515-1582), obligándose a la población rural a aglutinarse en contextos urbanos trazados a *cordel y regla*, para su fácil control, administración y sometimiento.

El proceso de formación y definición de las reducciones constituía una política de Estado planteada por la Corona española; y como tal, formaba parte de la labor evangelizadora en su afán por desterrar las prácticas religiosas ancestrales. La concepción del sistema de las reducciones llevaba implícita la manera de imponer el control ideológico a la población, esta vez obligada a concentrarse de forma permanente en ciudades y poblados.¹⁷ El cobro de tributos, el registro demográfico de los indígenas reducidos a cifras tributarias o de leva para enviarlos a las minas, los fines políticos¹⁸ y la labor evangelizadora quedaban facilitadas por concentrarse en precisos puntos urbanos debidamente consolidados y articulados, frente a la gran dificultad que hubiera significado hacer lo mismo en condiciones de una población rural, dispersa en un territorio altamente accidentado y fragmentado como son los Andes.

Una característica de estas estructuras es su trazo en retícula o damero, con manzanas definidas por calles ortogonales que se cruzan entre sí formando ángulos rectos, dejando al centro o en el lugar preferente un espacio libre o plaza, propicio –junto con las actividades del mercado– para dar cabida a las principales instituciones virreinales, fundamentalmente a la Iglesia.

16. Con ello quedaron definidos los sectores periféricos habitados por gente nativa –formando las parroquias–, frente a un sector central –que ocupa la zona ceremonial de la *Ilaqta Inka*–, ocupado por los españoles.

17. En 1567, el *Segundo Concilio Limense* indicaba que: “... la muchedumbre de los indios que está esparcida por diversos ranchos se reduzgan a pueblos copiosos e concentrados como lo tiene ordenado la megestad católica”.

18. Bajo fines administrativos, junto con la demarcación territorial de las ciudades, las reducciones se incorporan a la Corona española configurando el sistema de los Corregimientos de los naturales. En los primeros tiempos de la Conquista, muchas reducciones o “doctrinas” se encargaron a particulares, formando las denominadas Encomiendas, centros para el adoctrinamiento de los naturales y una forma de trabajo obligatorio a favor del encomendero.



Figura 6. Contextos urbanos y construcción de templos. Fuente: Elaboración propia.

En la región del Cusco siguen este diseño, entre otros, los poblados de San Sebastián, San Jerónimo, Oropesa, Lucre, Urcos, Calca, Urubamba, Taray, Pisac, Checacupe, Quiquijana, Pampamarca; poblaciones importantes de vigoroso desarrollo socio-económico durante los siglos XVI, XVII y XVIII dentro del sur del Perú, y centros donde se aglutinó numerosa población indígena proveniente de los valles, quebradas y punas de la región.

Como se ha indicado, el propósito de estas estructuras era el manejo demográfico de la significativa población aborigen, facilitando el cobro de tributos y la administración económica de los recursos; pero, junto con el control político que presuponen estas acciones, estaba el intenso carácter misionero y evangelizador protagonizado por la Iglesia a través del clero, los jesuitas y las órdenes religiosas mendicantes encargadas de la evangeli-



Figura 7. Contexto urbano de San Jerónimo. Destaca la plaza en sitio predominante de la traza. Distrito del Cusco. Fotografía por el propio autor.



Figura 8. Trazo urbana en damero de Urubamba. Provincia de Urubamba. Cusco. Fuente planimétrica: Viñuales y Gutiérrez, 2014.



Figura 9. Traza urbana en retícula de Huarocondo. Provincia de Anta. Cusco. Fuente planimétrica: Viñuales y Gutiérrez, 2014.

zación, cumpliendo los preceptos de los *Concilios Limenses* para erradicar definitivamente las idolatrías. Como se desprende de las constituciones de los *Concilios Limenses* (Urbano, 1993:22), considerando el ancestral prestigio religioso que poseían determinados sitios y formando parte de agresivas estrategias de erradicación de idolatrías y cultos paganos asociados a estos, las reducciones se completarán hábilmente con la construcción sostenida de templos, los cuales manifiestan su presencia simbólica superponiéndose sobre los otrora espacios sagrados o centros ceremoniales prehispánicos.

Bajo el nuevo patrón de asentamiento implantado en los Andes, el afán constructor de edificios religiosos dará como resultado hechos relevantes: los templos, cuya forma y volumen van a caracterizar a las tramas y tejidos urbanos de las poblaciones recientemente creadas, las cuales se distinguen por

estar emplazadas en las inmediaciones de importantes asentamientos prehispánicos de carácter sagrado –caso de Pisac, Yucay o de Urubamba–, o ubicarse directamente sobre estos, como parte de la estrategia de ocupación y dominio del territorio y sus habitantes. El templo es el nuevo hito urbano, el elemento que se enfatiza a la distancia y forma parte del nuevo paisaje cultural que se fue consolidando entre los siglos XVI y XVII.

De esta forma, destacando sobre el perfil urbano de las nuevas poblaciones andinas, el volumen alargado de las naves gótico isabelinas de los templos edificados, con sus cubiertas a dos aguas y rodeadas de capillas o contrafuertes, va a acentuarse nitidamente sobre el marco que le ofrecen las plazas de los pueblos, sobresaliendo a su vez sobre el conjunto de edificaciones civiles que parecen resguardarse a sus sombras (Zecenarro, 2013b).

Su presencia dominante jerarquiza a los *pueblos de indios*, comunicando su papel vigilante y de control sobre la vida de la población concentrada a su alrededor, cuya dinámica cotidiana gira al compás que le señala el tañido de sus campanas dispuestas en sus altas torres o espadañas.

Así, el templo cristiano y sus elementos complementarios sustituyen a los espacios sagrados prehispánicos, imponiéndose sobre las *wakas* a fin de desarrollar el rol ideológico que le correspondía sobre la población sometida. El antiguo centro ceremonial de los tiempos prehispánicos es depuesto por el espacio sacramentado cristiano, entendiéndose por éste al lugar consagrado donde, además de posibilitar el ritual religioso al aire libre y las acciones de catequesis, se desarrollaba la actividad funeraria —ahora bajo el enfoque cristiano—, formando parte del programa de erradicación del culto a los muertos, practicado todavía en aquellos tiempos por la población nativa concentrada en los contextos urbanos.

Cuando no fue posible levantar un templo cristiano directamente sobre el sitio sagrado antiguo,

se erigirá en las cercanías aprovechando la presencia de centros urbanos o reducciones. La idea era absorber las funciones de la *waka* con las ceremonias y rituales cristianos, compenetrándose con estos hasta asfixiarlos, y teniendo como aliados al tiempo y el manejo de la memoria colectiva de la población, introducida y adoctrinada a la fuerza en la nueva religión. Comentando el caso mexicano, Benjamín Ibarra indica que los adoratorios prehispánicos y sus espacios de entorno sufren igualmente un proceso de dismantelamiento y reconfiguración desde tiempos muy tempranos, para ser adaptados a las nuevas creencias bajo los cánones occidentales (Ibarra, 2014:38).

La superposición de estructuras sagradas

Si las condiciones físicas lo permitían, en los contextos ceremoniales prehispánicos fue aprovechada la connotación propia y la naturaleza de estos, construyéndose o sobreponiéndose recintos religiosos cristianos directamente encima de las antiguas *wakas*, con el fin de sustituirlas hasta



Figura 10. Templo de Santa María Magdalena de Taray. Distrito de Písaq, Provincia de Calca. Cusco. Fotografía por el propio autor.



Figura 11. Pueblo de Maras. Destaca en la parte más elevada el Templo de San Francisco de Asís de Maras. Distrito de la provincia de Urubamba. Cusco. Fotografía por el propio autor.

apagarlas. La destrucción parcial de los santuarios o aquellos procesos que los dejaron en cimientos, y las posteriores obras de superposición de estructuras, han quedado como registros valiosos para la arqueología e historia, que demuestran la continuidad física, espacial y uso de espacios que tuvieron relevancia religiosa desde tiempos inmemorables.

Bajo el nuevo sistema de dominación, se aprovechó el antiguo y ancestral prestigio de los adoratorios andinos, cuyo poder de atracción para las poblaciones aborígenes fue canalizado por la nueva fe dentro de escenarios creados sobre los restos derribados que denotaban todavía a las antiguas creencias. Puestas a propósito o quizá también en forma clandestina, las nuevas edificaciones cristianas presentan, embutidos entre sus muros u ocultos dentro de sus espacios constitutivos, elementos arrancados de los antiguos adoratorios que, a manera de reliquias, los connotaban de sacralidad dentro del ambiente sincrético que estaba germinando durante los tiempos tempranos (Zecenarro, 2007).

Un caso significativo y que marca la pauta del proceso de superposición de estructuras religiosas es el antiguo Templo de San Lucas de Colán, levantado directamente sobre una plataforma prehispánica procedente de las sociedades *Tallán*, en la costa norte del Perú. Construido en piedra por los dominicos en 1536, es uno de los primeros edificios religiosos edificados en las costas del Pacífico; su volumen dominante sobre las playas de Colán en Paita, Piura, se alza sobre un imponente atrio cuyo pavimento está consolidado por calizas, terraplén que correspondió a un importante adoratorio prehispánico.

Con esta perspectiva, las antiguas estructuras sagradas que constituían por ejemplo la *llaqta* del Qosqo fueron sustituidas sistemáticamente. Se redactaron documentos que describían minuciosamente la ubicación y características de las *wakas*, organizadas dentro del territorio mediante el sistema de rumbos rituales o *seques*, a fin de contar con



Figura 12. Templo de San Lucas de Colán. Paita, departamento de Piura. Fotografía del propio autor.

un registro detallado de los santuarios emplazados a lo largo y ancho del valle del Cusco así como de los grupos sociales encargados de su cuidado (Cobo [1653], 1956). Esta relación de adoratorios fue en la práctica una especie de manual de arqueología pero al revés, ya que en vez de contar con datos o registros para conservar el patrimonio —como es costumbre en las sociedades contemporáneas—, facilitaba el trabajo de los evangelizadores y buscadores de tesoros, a fin de anatematizar y erradicar los cultos considerados paganos (Zecenarro, 2006a: 89).

Con el pretexto de imponer la nueva religión y fomentar el saqueo de objetos de valor que formaban parte de la parafernalia de los templos y adoratorios, estos documentos suministraron los argumentos que hicieron lícita tanto la destrucción o desaparición de los mismos, como la persecución y aniquilación completa de la casta sacerdotal encargada de su cuidado. Sacerdotes —conocidos como *Altomisayoq*—, *hamawt'as* y *hanpiyoqs* y toda aquella persona —*yanapaq* (Arriaga [1621], 1999: 41)— que estuviera vinculada a las prácticas mágico-religiosas o al servicio de las *wakas* fue eliminada sistemática-

mente. Paralelamente, los evangelizadores cumplían una fuerte labor catequística adoctrinando a la población en los misterios de la nueva religión; hechos que en la mayor parte de los casos se realizaron bajo formas nada pacíficas, tal como lo demuestra el trazo elocuente, vivaz y de protesta del cronista Felipe Guamán Poma de Ayala; sus imágenes expresan el sometimiento de los pueblos bajo la nueva religión, actitudes pasivas o resignadas de la gente y hechos violentos como parte lamentable del proceso que conllevó la evangelización (Guamán [1615], 1956).

La primitiva Catedral del Cusco

Uno de los casos trascendentes de superposición de estructuras religiosas corresponde a la primitiva Catedral del Cusco, cuya data se remite a los tiempos de la consolidación de la Conquista, y por lo tanto se constituye también en uno de los primeros ejemplos de la arquitectura cusqueña del denominado periodo Inka de Transición. El 23 de marzo de 1534 se produjo la fundación española de la ciudad, lo cual conllevó pronto a la ejecución del primer reparto de solares que componían las estructuras urbanas del Cusco Inka, precisándose en aquella oportunidad un espacio privilegiado para la construcción de la primera capilla o *Iglesia mayor* de la naciente ciudad hispana. Los cronistas indican que en la antigua *Awkaypata*¹⁹ existieron dos “cubos... redondos, cubiertos de paja muy extrañamente puesta...” (Rowe, 1991:89). Se trataba de unas estructuras exentas de muy notable sillería (Pizarro [1571], 1986:161), construidas en la explanada sagrada a manera de torres bastante altas de planta circular que, por sus funciones, fueron descritas como *Casas de Emblemas y Armas* (Ángles, 1979: 84) asocia-

das a un complejo arquitectónico vinculado al Inka *Wayna Qhapaq*. Ambas edificaciones llevaban por nombre *Sunturwasi* (Zecenarro, 2017: 150-151) y una de ellas, la ubicada sobre una sucesión de andenes que modulaban a *Awkaypata* por su lado nororiental, fue elegida como primera capilla.²⁰

A petición del emperador Carlos V, la Iglesia Mayor del Cusco fue elevada al rango de Catedral mediante bula emitida en Roma por el Papa Paulo III, el 13 de enero de 1536, documento con el que se crea el Obispado del Cusco –como diócesis sufragánea del Arzobispado de Sevilla–. Posteriormente se designa a Fray Vicente de Valverde O. P. como el primer Obispo de un territorio que inicialmente comprendía desde Colombia hasta la Tierra del Fuego, colocando a Cusco como la primera sede episcopal de Sudamérica.²¹

Durante la guerra de reconquista liderada por *Manco Inka* en mayo de 1536, al apretarse el violento asedio de las fuerzas Inkas contra los europeos y sus ejércitos de aliados, esta edificación –en la cual se habían refugiado los españoles ya vaticinando una aplastante derrota– fue incendiada, demorando en quemarse sus techumbres casi ocho días “antes que cayese la madera” que constituía la estructura de la cobertura (Pizarro [1571], 1986:162). Uno de los testigos presenciales y actor en la contienda, Pedro Pizarro, indicó que el fuego se apagó por sí mismo, atribuyéndose ello a una acción milagrosa

20. *Cuyusmanco* y *Uqchullo* son dos topónimos relacionados y contiguos con el sitio denominado *Sunturwasi*. Por el significado de la palabra *Uqchullo* (impar), este último pudo estar ubicado en punto coincidente con el límite entre las dos parcialidades: *Hanan Qosqo* y *Urin Qosqo* (Aparicio 2013:51), sector adyacente con el camino prehispánico al *Antisuyo*, hoy calle de este mismo nombre.

21. Estos extensos territorios se acortaron en 1541, con la creación del Obispado de Lima, posteriormente elevado a Arquidiócesis en 1546 y la conformación de otras diócesis en los suelos americanos. Tomado de www.arzobispadodelcusco.org/historia.php?idioma=1&id paquete=1&idsubmenu=1.

19. Hoy el espacio que corresponde a la Plaza de Armas de la ciudad.

que inmediatamente bajó la moral de los guerreros Inkas (Pizarro [1571], 1986:140); el hecho fue oportunamente aprovechado por los peninsulares como signo de ayuda divina, siendo uno de los móviles que coadyuvaron a la victoria contra los Inkas. Inmediatamente, el *Sunturwasi* mudó su nombre por *El Triunfo*, topónimo vigente y que actualmente designa a este lugar (conocido también como la Matriz, edificio complementario de la Catedral del Cusco). De esta manera la antigua sacralidad del sitio de *Sunturwasi* quedó neutralizada por la tradición cristiana, fundamentándose la leyenda sobre la *Descensión de la Virgen María al Sunturwasi*²² junto a la aparición de Santiago Apóstol en el lugar, hechos que fueron narrados en dos históricas epigramas que hoy aparecen dispuestas a ambos lados del imafronte del Templo del Triunfo. Estos eventos milagrosos, que van a connotar notablemente al sitio, fueron motivo de muchas representaciones escultóricas y pictóricas, muy utilizadas durante el virreinato como símbolos que justificaban la presencia europea sobre los territorios americanos; análoga situación a la que se había verificado años antes —durante la caída de *México Tenochtitlán*—, con la batalla de *Tlatelolco* el 13 de agosto de 1521, contienda donde los españoles dirigidos por Cortés vencen a *Cuauhtémoc*, atribuyendo la victoria a la aparición del apóstol Santiago, el cual mudó su calificativo de “matamoros” por “mataindios”.²³

22. El hecho milagroso se verificó el 23 de mayo de 1536, existiendo un lienzo de gran formato recordando este hecho, obra del artista cusqueño Marcos Sapaca, en uno de los netos de la nave del evangelio del Templo del Triunfo.

23. Como corolario a la sangrienta batalla de *Tlatelolco*, directamente sobre las estructuras de los templos piramidales, espacios sagrados mexicas y las explanadas donde funcionó el famoso mercado prehispánico del mismo nombre, se levantó el *Templo de Santiago Tlatelolco* y el convento franciscano, sede del antiguo *Colegio de la Santa Cruz*; estructuras virreinales muy vinculadas también con los hechos y apariciones de la Virgen de Guadalupe en 1531.



Figura 13. Santiago mataindios. Escuela cusqueña de pintura. Siglo XVII. Templo parroquial de Pucyura. Cusco. Fotografía por el propio autor.



Figura 14. Templo de Santiago Tlatelolco. Plaza de las Tres Culturas. El templo bajo la advocación de Santiago Apóstol fue edificado sobre el centro ceremonial de Tlatelolco Tenochtitlán. Nonoalco-Tlatelolco. Ciudad de México. Fotografía por el propio autor.

Similar a la solución que se verificó para la construcción del ábside del templo de Santo Domingo —construido directamente sobre los paramentos curvos de uno de los sectores del antiguo *Qorikancha*—²⁴, para 1538, fecha en que Valverde toma posesión de la Diócesis, la primitiva Catedral del Cusco fue adecuada a la estructura prehispánica precedente.

24. El *Qorikancha* fue el Templo del Sol. Sobre sus estructuras, los españoles levantaron el Templo y Convento de Santo Domingo de Guzmán.

Como se evidencia en el lienzo conocido como el *Panorama de Monroy*— al cual se toma como referencia iconográfica—, fueron demolidos parte de los paramentos circulares del *Sunturwasi* con el propósito de albergar en su concavidad al sector del ábside o Capilla mayor, conteniendo al presbiterio y al propio altar mayor, el punto más sagrado de los templos cristianos. De este modo, la cabecera del templo —que era lo primero que se construía— quedó adaptada dentro de los restos del recinto prehispánico, conservándose parcialmente parte de sus muros primigenios.

Además, en este preciso lugar había sucedido la descendencia de la Virgen en 1536, lo cual connotaba de mucha sacralidad al sitio, hecho sustentado físicamente también por la presencia de una escultura lítica de la Virgen de la Descensión —como lo indica el cura José María Blanco en 1836 (Blanco [1834], 1974)—, elemento asociado a una piedra blanca que contenía sobre su superficie dos plantas o huellas de pies femeninos (Teófilo Benavente Velarde, comunicación personal), petroglifos que la fe popular atribuyó a los pies divinos de la Virgen María y que los estudios contemporáneos identifican como grafías que denotaban a una divinidad prehispánica femenina, asociada con el espacio sagrado que hoy ocupa la Catedral, y que lamentablemente desapareció a inicios del siglo XX por la continuidad religiosa pagana que suponía (Valencia, 1991:116; 2007:136; Zecenarro, 2007:192-193). En la segunda mitad del siglo XVII, al demolerse la primitiva Catedral, sobre el lugar donde acaeció la aparición milagrosa, como memoria se construyó —como capilla— una cúpula sobre pechinas cuyos cuatro pilares señalaban la ubicación del *Sunturwasi*, elemento que servía de dosel a un tabernáculo que contenía a la piedra blanca descrita.²⁵

A fin de configurar una planta gótico isabelina de notables proporciones alargadas, en uso en aquella época, al fragmento semicircular del ábside se le



Figura 15. Templo del *Qorikancha*. Ábside del templo de Santo Domingo levantado sobre el muro curvo del recinto sagrado del templo del Sol. Destaca la capilla absidal tipo galería y balcón. Fotografía del propio autor.

adicionaron muros longitudinales, reutilizando los sillares desmontados del sector demolido y de otras estructuras prehispánicas adyacentes; de este modo, la planta resultante orientaba el ábside al nororiente y su eje longitudinal hacia el suroccidente, derivando su muro de pies y la portada correspondiente hacia la antigua explanada *Awkaypata*. Respecto a los muros y la tecnología constructiva aplicada, es muy probable que estos no sólo hayan sido ejecutados con material lítico reutilizado. Por el periodo histórico al que perteneció este primitivo edificio, es posible que aprovechando la mano de obra local, algunos paramentos hayan sido contruidos bajo técnicas andinas —sillares aparejados, juntas secas—, dando como resultado los típicos aparejos Inka del periodo de Transición, que acusan el canon europeo en cuanto a su diseño, como el empleo de muros aplomados o las proporciones de los vanos, etcétera.

25. Una maqueta hecha en plata repujada de esta cúpula sobre pechinas y sus cuatro arcos torales, es el Templete o Baldaquino que sale en procesión con el Santísimo, durante las celebraciones del *Corpus Christi*. Pieza de orfebrería que se atesora en la Catedral del Cusco, realizada en tiempos del Obispo Bernardo Serrada (Ángles, 1983).



Figura 16. *Panorama de Monroy*. 1650. Detalle. Catedral del Cusco. En la parte inferior del lienzo destacan la primitiva Catedral edificada sobre el *Sunturwasi*, junto a la Catedral nueva en proceso de construcción durante el sismo del 31 de marzo de 1650. Al centro la Plaza de Armas con la primera procesión del Señor de los Temblores. Fotografía del propio autor.



Figura 17. Cúpula de media naranja del Templo del Triunfo. Al demolerse la primitiva Catedral, se construye en el siglo xviii, sobre el antiguo sector del ábside, una cúpula sobre pechinas, que protegía un tabernáculo expuesto sobre el atrio, señalando el lugar de la Descensión de María. Hoy forma parte de las naves del Templo del Triunfo (también conocido como la Matriz), estructuras del siglo xviii. Fotografía del propio autor.

El *Panorama de Monroy* evidencia que la Catedral tenía una techumbre a dos aguas, con el bloque del ábside en un nivel menor al volumen de la nave. Esto hace suponer el uso de armaduras de par y nudillo configurando artesanados, sosteniendo una cubierta de tejas cerámicas que obviamente sustituyó a la cobertura de *ischu* o paja de las edificaciones Inkas, material frágil que fue incluso objeto del voraz incendio ocurrido durante el sitio del Cusco en 1536. Interiormente, se desconoce aún el tipo de cobertura que presentaba el ábside de la Catedral, ya que en aquellos tiempos era costumbre cubrirlo con una bóveda nervada de cuarto de esfera, o como en otros casos, por los testeros y alfardas de un artesanado de tradición mudéjar.

Espacios sacramentados y elementos de la evangelización

Considerando las connotaciones de los rituales prehispánicos practicados teniendo a la naturaleza y sus paisajes como escenarios, así como el culto a los *mallkis* o momias (Pizarro [1571], 1986:89-90), en el contexto histórico del siglo xvi se introducen en el diseño de los templos cristianos ciertos espacios y elementos dirigidos exclusivamente para el adoctrinamiento sostenido de la población nativa, que si bien provienen formal o estructuralmente de Occidente, son inéditos en cuanto a su función para la tradición europea.

Teniendo como punto focal el volumen del templo como entidad protagonista, el diseño y ubicación de estos espacios dentro del conjunto religioso surgen para facilitar el proceso de adoctrinamiento y celebración de la liturgia cristiana en masa, ya que al congregarse multitudes –en un primer momento reacias a ingresar al interior del templo–, el planteamiento permitió mantener la tradición de realizar los rituales religiosos al aire libre; y al agregarse a estos el uso como cementerio cristiano, posibilitó su sostenibili-

lidad en el tiempo, ya que enlazaba la función de suelo sacramentado con los tan arraigados rituales funerarios que estaban siendo combatidos y extirpados (Zecenarro, 2013b).

En pleno contraste con las costumbres religiosas occidentales, donde funcionalmente existe un recinto cubierto debidamente adecuado para la adoración a la deidad, el culto al aire libre que se daba a las divinidades andinas fue hábilmente sustituido por estos espacios, diseñados para la congregación de multitudes que por sus costumbres ancestrales se negaban a ingresar a la penumbra de los recintos de los templos cristianos.

La estrategia de adoctrinamiento contemplaba el uso temporal de estas estructuras. Estos elementos funcionaron perfectamente mientras duró el proceso de adoctrinamiento y sometimiento de las primeras generaciones de personas, fuertemente enraizadas a sus antiguos cultos y rituales. Las siguientes generaciones, educadas ya en la doctrina cristiana, hicieron uso de los interiores de los templos, pero manteniendo la función de cementerio dado a los exteriores de los mismos; los demás elementos fueron quedando gradualmente sin uso, e incluso en otros sitios desaparecieron pasando al olvido.

Es en México y Perú donde aparecen estas estructuras, las cuales deben ser entendidas de manera crítica y reflexiva ya que permiten comprender el hábil manejo de las tradiciones religiosas prehispánicas, el sincretismo y su adecuación a la forma de culto que oficialmente demandaba la nueva religión.

Así, como elemento complementario al templo propiamente dicho y separados ya sea con muros perimetrales o con bardas, o de forma virtual del espacio urbano de las plazas –especialmente en los pueblos o reducciones donde estaba concentrada la población indígena–, aparece un espacio funcional que antecede o rodea a la estructura de los templos: el *atrio* –conocido también como *patio* o *compases* en México y Yucatán–, en cuyo ámbito se emplaza-

rán una serie de edificaciones menores o capillas, conocidas como *posas* y *miserere*, estas últimas presentes en la zona altiplánica del Perú y Bolivia. Como entidad protagónica del espacio abierto, al cual se dirigen todas las perspectivas constituyendo el punto de atención del espacio ceremonial, aparece la *capilla de indios*, o *capilla abierta* (Kubler, 2012:382; Espinosa, 1999), elemento que se constituye en la proyección externa de los presbiterios y altares situados al interior de los templos, destinado exclusivamente al culto al aire libre.

Mesa-Gisbert (2002:35), al referirse a los impresionantes ejemplos del altiplano peruano y boliviano, reparan en la perfecta definición espacial otorgada a estos conjuntos, que rodeando o antecediendo a los templos quedan debidamente identificados como entidades que los sustituyen funcionalmente, junto a las capillas abiertas, las capillas posas, la capilla miserere, los pórticos de ingreso, los muros bajos o bardas, o aquellos simples elementos delimitadores que los denotan plenamente como recintos religiosos al aire libre.²⁶

El conjunto de componentes arquitectónicos situados en los atrios, hace que ya no puedan definirse solamente como complementos del templo; por el contrario, la vida social y religiosa de la comunidad llevada a cabo en ellos, conlleva a definirlos como un verdadero conjunto urbano (Mesa-Gisbert, 1966:77, 78).

Bajo este concepto, como parte de la erradicación de las idolatrías, estos espacios compartieron su sacralidad con los templos, las torres campanario y espadañas, constituyendo un conjunto religioso integrado –monumental como los conjuntos ceremoniales prehispánicos que le anteceden, compues-

26. En la zona del altiplano boliviano, o Alto Perú, destacan los conjuntos religiosos del Santuario de Copacabana, Santiago de Callapa, Caquiaviri, Manquiri, entre otros.



Figura 18. Cruces del calvario. Cruces líticas del atrio del Templo de Andahuayllillas en el Cusco. Los líticos que constituyen los pedestales son de procedencia prehispánica, y ostentan petroglifos sobre sus superficies. Fotografía del propio autor.

tos por estructuras piramidales y plazas hundidas–, que se distingue airoso junto con la cruz atrial o las cruces calvario dispuestas sobre pedestales escalonados, muchos de ellos contruidos con piedras arrancadas de edificios sagrados prehispánicos, y/o luciendo sobre sus superficies enigmáticos petroglifos (Zecenarro, 2007). Aparece así un nuevo espacio arquitectónico: ni americano autóctono, ni mucho menos europeo (González, 2006).

El atrio como espacio sagrado andino

El atrio es un espacio definido y abierto, situado delante del templo e incluso abarcando también en otros casos, alguna de sus fachadas laterales. Su origen se remonta a los espacios que antecedian a las salas *hipóstilas* de los templos egipcios, colocados inmediatamente después de los *pilonos* a manera de patios porticados o *hipetros*; es la sala abierta al aire libre que anticipa a los edificios religiosos. Este concepto se expresa en las basílicas paleocristianas (Plazaola, 1999:18) donde, como parte de la arqui-

tectura paleocristiana del siglo IV d. C. y situados en la zona anterior de los edificios de culto cristiano –precediéndolos–, los atrios se definen como aquellos espacios abiertos a manera de patios cuadrados y porticados (*cuadripórticos*), instalados delante de los primitivos templos o basílicas como espacios de recepción o entrada a los mismos. De estos derivarán las explanadas delanteras o *parvis* e incluso el *zaguán* o *nártex* –reservado para los catecúmenos–, que anteceden al recinto de los templos en Europa (De la Plaza Escudero, 2012). Basta citar como ejemplos, el atrio de la primitiva basílica constantiniana de San Pedro en el Vaticano, hoy desaparecida (Pijoan, 1961), o la de San Clemente de Letrán en Roma, entre otros.

De igual forma, como elemento al aire libre que precede a un recinto religioso, destaca el patio o *sahn* de las mezquitas hispanomusulmanas. Definido por pórticos o arcadas llamadas *riuaq*, precede al espacio cubierto destinado a la oración o *haram*, donde se ubican la *qibla* y el *mihrab*, los puntos sagrados de la tradición islámica. Elementos cuya tradición formaba parte de la cultura de los peninsulares durante la época de la Conquista.

Consagrada todavía en 1504 por el Papa Julio II, con este concepto europeo y bajo los cánones del Renacimiento y del gótico tardío que estaban muy en boga a fines del siglo XV, se construye entre 1512 y 1540 la Catedral Metropolitana de Santa María de la Encarnación de Santo Domingo –ciudad ubicada en la isla La Española, hoy República Dominicana–, Catedral Primada de América que exhibe la monumentalidad de sus estructuras inspiradas en la arquitectura del tiempo de los Reyes Católicos, encerrada dentro de un imponente atrio almenado con neto carácter español.

Espacialmente delimitados por *bardas* o muros que los separan de los espacios públicos, que a la vez los hace “sensibles” (González, 2006), los atrios –como estructuras que formalmente y estructural-



Figura 19. Catedral Metropolitana de Santo Domingo, 1512-1540. Portada de pies y atrio del edificio catedralicio construido a inicios del siglo XVI, en la isla La Española, hoy República Dominicana. Fotografía del propio autor.



Figura 20. Templo de la Asunción de Pampamarca. Destaca el espacio del atrio, definido por la barda perimetral, configurando el entorno del templo. Provincia de Canas. Cusco. Fotografía del propio autor.

mente hunden raíces en la tradición cristiana europea y musulmana como se ha señalado–, aparecen en el mundo americano –primero en Nueva España y luego en Perú–, sustituyendo funcionalmente a las plataformas sagradas prehispánicas desde donde se rendía culto a las divinidades de la naturaleza.

Basado en el sabio manejo de las formas acomodadas a la topografía y al paisaje, propio de la arquitectura prehispánica, se había logrado crear un nuevo tipo de espacio que en términos de González Galván, era novedoso para los europeos que descubrían la funcionalidad de lo no cubierto: el espacio *arquitecturado* (González, 2006:6).²⁷

En los tiempos tempranos de la Conquista, la estructura arquitectónica de los templos consideró este espacio como una rememoración de las antiguas explanadas sagradas, que en el caso andino corresponde a los *usnus* o estructuras piramidales (Zecenarro, 2004) o las plataformas donde se prac-

ticaban rituales religiosos al aire libre, siendo importantes elementos de socialización. Igualmente, estas estructuras y espacios no sólo concentraban multitudes en la época antigua, eran también espacios de reunión o de encuentro –*tinkuy*, en la voz quechua– con las momias o *mallkis*, formando parte del culto a los muertos; función que fue sustituida en el siglo XVI como parte del proceso de extirpación de idolatrías, convirtiendo al atrio en un cementerio cristiano dentro del proceso sincrético. El hecho de contener cuerpos sepultados en una *tierra santa* connotó a los atrios de sacralidad, tornándose así en polos de atracción para la congregación de multitudes, hecho aprovechado inteligentemente en la labor evangelizadora. Para dotarles de cualidades santas, estos espacios acogieron a los muertos sepultados obligatoriamente bajo los cánones y el ritual cristiano,²⁸ hecho que supuso una ardua labor por parte de evangelizadores. Previo trabajo de convencimiento, el culto pagano a los muertos fue transfor-

27. Al respecto, González Galván señala con este neologismo que para el americano fue una novedad la presencia de la arquitectura europea, enfocada al diseño del espacio interior, el cual está definido o “aprisionado” por los muros y la cobertura como “caja mural”: “[...] para el europeo, la novedad del espacio abierto arquitecturado, el descubrimiento de la funcionalidad de lo no cubierto” (2006:6).

28. De acuerdo a la posición social y económica de los fallecidos, la inhumación de cuerpos en los contextos religiosos cristianos se da tanto en los atrios de los templos, como en criptas construidas dentro de las naves de los templos.

mado a las costumbres funerarias cristianas bajo la propagación de los conceptos teológicos sobre la resurrección del cuerpo y el alma, así como la redención al final de los tiempos –tema iconográfico plasmado explícitamente en el interior de las naves de los templos–. Los cuerpos debían inhumarse en una tierra santa, mientras esperaban la resurrección.

Bajo los criterios de la práctica religiosa al aire libre y el uso como cementerio, los atrios se conceptualizan en el mundo americano de los primeros tiempos, como la proyección de la nave del templo; son el espacio sacramentado por excelencia.²⁹ García-Granados indica que estos espacios nacen de la necesidad de realizar el ritual de la misa para una congregación multitudinaria, que por su propio volumen no cabría en la nave o recinto de un templo (Espinosa, 1999).³⁰

En el Cusco son muchos los templos que aún conservan el atrio, reminiscencia de las antiguas plataformas sagradas prehispánicas (Luis Barreda Murillo, comunicación personal), elemento que en muchos casos ha perdido la barda delimitadora, dando lugar a confusiones y penosas intervenciones, ya que el espacio urbano adyacente ha logrado absorber, invadir o mutilar a este espacio componente orgánico de la arquitectura de los templos de los tiempos tempranos. Propio de las edificaciones renacentistas tanto de templos parroquiales como de templos pertenecientes a conventos o monasterios, en muchos casos se conservan atrios como parte sustantiva de los mismos, y sobre todo en los del área rural del Cusco; en otros casos, todavía sirven de sustento a edificaciones religiosas conso-

lidades en siglos posteriores,³¹ pero cuyo origen se remonta a la segunda mitad del siglo XVI y primera mitad del XVII.

En el contexto urbano del Cusco, como ejemplos sobresalientes, San Pedro, San Sebastián –antigua reducción producto de las disposiciones de Hurtado de Mendoza– y Santa Clara definen claramente su espacio atrial, debido al pronunciado desnivel que presentan, salvado por escalinatas o por la presencia de bardas o rejas que los separan del espacio público. El atrio de San Francisco –elevado respecto al espacio urbano al cual antecede– es perfectamente evidente como se aprecia en grabados del siglo XIX e incluso en el plano de la ciudad de Squier ([1877] 1974:232), pero fue tristemente seccionado a inicios del siglo XX para dar cabida al proyecto de un mercado que nunca se construyó.³²

Otro caso patético es el de Santo Domingo, importante espacio que en tiempos prehispánicos correspondió a la explanada *Chukipampa*, la cual antecedió al propio *Qorikancha* o Templo del Sol, hoy templo dominico. Este espacio urbano se consideraba sagrado, ya que allí se hallaban varias *wakas* o santuarios como punto de inicio de los *seques* que se distribuían hacia los cuatro puntos cardinales,³³ uno de estos adoratorios –absorbido por el atrio cristiano durante el siglo XVI–, fue *Guaracince* (sic),³⁴

29. Al respecto, en 1541 Toribio de Benavente, *Motolinía* (1482-1569), escribía: “los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gente es mucha, y no caben en las iglesias, y por eso tienen su capilla fuera en los patios, porque todos oigan misa todos los domingos y fiestas, y las iglesias sirven para entre semana...” (Kubler, 2012:388).

30. *Capillas de indios en Nueva España (1530-1605)*. Rafael García-Granados y Campero, 1935.

31. Al introducirse el periodo barroco, el templo como volumen y protagonista del conjunto religioso continúa presidiendo al atrio, pero los imafrentes adquieren cualidades escenográficas al recibir un tratamiento arquitectónico: la construcción de las *portadas retablo*, muestra de la exteriorización del culto.

32. El mercado fue construido ocupando los huertos y propiedades del Monasterio de Santa Clara, muy cercano al convento franciscano.

33. “Del templo del sol salían, como de centro, ciertas líneas, que los indios llaman Ceques; y hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco; y en cada uno de aquellos ceques estaban por su orden las guacas y adoratorios que había en el Cuzco y su comarca...” (Cobo, [1653], 1956). Es posible también que este punto haya sido el origen de los caminos que partían de la capital Inka hacia las cuatro partes del Tawantinsuyu.

34. La grafía quechua del documento original de Cobo, podría interpretarse como: *Wara Sinchi* (Bauer, 2000:210).

waka donde se producían los movimientos sísmicos según lo aseveran los datos de aquella época (Cobo, [1653], 1956; Bauer, 2000). El atrio de Santo Domingo sufrió profundas modificaciones en el siglo xx, que alteraron su forma y volumen –se rebajó el nivel incluso por debajo de los estratos de la ocupación Inka–, al acomodar tanto las calles adyacentes como el espacio urbano y el atrio del templo a la funcionalidad que requería el tránsito vehicular –sinónimo erróneo de “modernidad” en aquella época.

Aprovechando la plataforma prehispánica que definía a la antigua explanada *Awkaypata* por el lado nororiental, y adyacente al camino prehispánico que articulaba el Cusco con las selvas del *Antisuyo* (Zecenarro, 2017), la primitiva Catedral ostentaba un atrio perfectamente definido como espacio dominante sobre la plaza, para esa época reconvertida bajo los cánones españoles. El andén de origen Inka sirvió también de plataforma sobre la cual se construye la nueva catedral, bendecida en 1654 y consagrada en 1668. La iconografía de que se dispone, tanto en pinturas virreinales³⁵ como en una imagen fotográfica de 1847, evidencia un atrio con bardas líticas,³⁶ conjunto funestamente demolido para dar paso a un sistema de graderías durante el siglo xx.³⁷ Aún conserva parte del pavimento original, donde incluso se han acomodado algunas piezas líticas



Figura 21. Catedral del Cusco. El conjunto monumental se levantó sobre una antigua plataforma prehispánica, convertida en atrio, cuyas bardas fueron demolidas en el siglo xx para dar paso a las graderías que actualmente ostenta. A la derecha el Templo del Triunfo, con la cúpula levantada sobre el sitio de la aparición milagrosa de la Virgen de la Descensión. Fotografía del propio autor.

que formaron parte de su estructura. Delante del Templo de Jesús y María, que forma parte del conjunto catedralicio, destaca una pieza lítica ostentando un petroglifo, resto de los elementos sagrados que alguna vez lo connotaron como santuario andino (Zecenarro, 2007:198). A escasos centímetros debajo de la superficie, están las osamentas como evidencia del antiguo cementerio virreinal.

Otro de los atrios más interesantes de la región cusqueña se encuentra en San Jerónimo –también uno de los primigenios poblados de indios–, actualmente distrito conurbado con el Cusco. El templo, de diseño renacentista y uno de los más antiguos de la región, exhibe en su porción anterior un atrio construido aprovechando una plataforma o andén de procedencia prehispánica. Los líticos utilizados para esta estructura fueron arrancados de algún edificio religioso prehispánico que posiblemente estaba asociado al sitio, una *waka* quizá vinculada al *Apu Pachatusan* –cercana montaña tutelar que hasta la fecha mantiene su vigencia sagrada (Zecenarro, 2003:398)–. Cada uno de estos –andesitas provenientes de las cercanas canteras de *Waqoto*–

35. Destaca un lienzo del maestro pintor cusqueño del siglo xviii, Isidoro Francisco de Moncada: *San Pedro de Alcántara predicando en la plaza del Cusco*. Museo de San Francisco de Santiago de Chile (Benavente, 1995:168).

36. Fotografía del cónsul francés Leonce Angrand (1808-1886).

37. Siendo Prefecto del Cusco el señor Juan José Núñez, y quizá como parte de la construcción del pavimento de la Plaza de Armas del Cusco entre 1911 y 1912, efectuado por el ingeniero Gohring, la barda de la Catedral –levantada sobre andenería prehispánica– fue demolido para sustituirla por graderías. La epigrafía que aparece en las mismas señala como proyectista y constructor al ingeniero Juvenal Monge (1893?-1977), uno de los constructores del Palacio de Justicia del Cusco, docente de la Universidad de San Marcos y profesor honorario de la Universidad del Cusco, después Diputado de la República.



Figura 22. Poblado de San Jerónimo. Destaca la traza en damero. Fotografía del propio autor.

muestra huellas de reutilización, y algunas piezas ostentan sobre sus superficies una serie de petrograbados (Zecenarro, 2007:189), cuyos significados aún están en estudio.³⁸

En el caso de Santa Ana –templo renacentista edificado en el sector urbano Inka de *Karmenqa*, al noroccidente de la ciudad del Cusco, y situado directamente sobre una plataforma sagrada llamada *Markatampu*, en la cual se practicaban sacrificios humanos (Cobo [1653], 1956; Bauer, 2000)–, las excavaciones efectuadas en marzo de 2010 por los técnicos del Instituto Nacional de Cultura y de la Municipalidad del Cusco en convenio con la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), pusieron en evidencia contextos

38. El referente más antiguo de petroglifos asociados a estructuras arquitectónicas está al pie de la escalinata central del edificio piramidal La Galería, en Caral (Shady y otros, 2015:82). En este entender, las piezas líticas del atrio de San Jerónimo del Cusco posiblemente formaron parte de los sillares de una estructura sagrada prehispánica. Aprovechando el prestigio religioso que tenía, al destruirse el adoratorio se reutilizaron sus sillares para la construcción de la nueva estructura asociada al culto cristiano.



Figura 23. Contexto urbano de San Jerónimo. Año 2012. Al fondo, parte del cerro sagrado Piquil. Fotografía del propio autor.



Figura 24. Conjunto religioso de San Jerónimo. Templo y plataforma prehispánica reutilizada como atrio. Destaca la capilla abierta tipo *loggia* construida sobre el *nártecs*. Fotografía del propio autor.

funerarios virreinales que habían sido alterados por la construcción de un mercadillo, producto de una gestión municipal que confundió el área atrial con el espacio urbano de la plaza (Zecenarro, Salas y Valverde, 2017:137- 138).

Al igual que el anterior, contextos funerarios a pocos centímetros de la superficie caracterizan al atrio de San Cristóbal, otro templo cuyos orígenes se remontan a la segunda mitad del siglo XVI. Emplazado a nivel con la antigua explanada Inka de *Qollqanpata* –hoy la plazoleta de San Cristóbal–, se separa de ésta virtualmente a través de tres mono-



Figura 25. Conjunto religioso de Santa Ana. A la izquierda la torre exenta. Derecha, el templo sobre la plataforma prehispánica llamada *Markatampu*. Fotografía del propio autor.



Figura 26. Contextos funerarios virreinales en el atrio del templo de Santa Ana. Cusco. Excavaciones arqueológicas efectuadas por el Instituto Nacional de Cultura Cusco y la Municipalidad del Cusco en convenio con la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID). Año 2010. Fotografía del propio autor.

litos calados que representan a las tres cruces del Calvario, hincadas delante del templo; son esculturas huecas o recortadas configurando a tres cruces surmontando un orbe, dos de ellas *tau* y una latina. Sólo en imágenes fotográficas se aprecia el desaparecido atrio del Templo de Santiago, demolido, reconstruido y completado con graderías que imitan a las del atrio de la Catedral, producto de la ignorancia de una gestión municipal de fines del siglo xx y de la propia ceguera de las instituciones tutelares del patrimonio que no valoraron la presencia de líticos prehispánicos reutilizados que componían los muros de contención, así como la escalera central definida por dos alfardas de piedra. Todavía exhibe la cruz atrial del siglo xvii.³⁹

39. Los atrios se complementan con cruces atriales y cruces calvario. El origen de las mismas se remonta a los *hermes* griegos o *términos*, que a manera de mojones se colocaban en los caminos. Igualmente, son antecedente los *rollos*, que a manera de columnas rematadas a veces con cruces eran indicadores de jurisdicción en la Edad Media, o los *cruceros* con similar connotación. En el caso andino, estas cruces en muchos casos llevan por pedestal un conjunto escalonado que evoca a la *chakana* o representación de la cruz cuadrada; igualmente, muchos líticos que constituyen el pedestal ostentan petroglifos espiraloides, connotando la ligazón del elemento con estructuras sagradas prehispánicas (Zecenarro, 2007).

En otros ámbitos de la región del Cusco, muchos templos de la época renacentista poseen todavía sus atrios junto con la presencia de las cruces atriales o misionales. Destaca el de Chinchero como uno de los más importantes y representativos, levantado sobre antiguas plataformas prehispánicas —el *usnu*—, cuyos nichos trapezoidales y demás elementos asociados al conjunto arquitectónico, denotan la sacralidad que tenía éste en el contexto Inka y justifican la razón del emplazamiento del templo cristiano en el lugar. Recalcando lo dicho, existe en este templo un lienzo documental pintado en 1693 por Francisco Chihuantito Inca: *La Virgen de Monserrat*, donde se muestran los arcos de acceso a la plaza, el atrio del templo, la cruz misional o atrial y el *usnu* o plataforma ceremonial prehispánica, asociada a una fuente de agua que brota de uno de los nichos (Benavente, 1995:81-83).

Andahuaylillas, Huaró, Calca, Taray, Urubamba, Paruro, Pampamarca, Colquepata —este último con lamentables alteraciones—, entre otros, igualmente mantienen los atrios como grandes espacios delante de la estructura del templo, considerando sus límites a través de bardas, pequeños escalones o escalinatas cuyo desnivel los separa del espacio



Figura 27. Plataforma ceremonial de Chinchero. Atrio del templo de Chinchero, conformado por un muro con nichos trapezoidales. Fotografía del propio autor.



Figura 28. Atrio del templo de Chinchero. Cruz atrial sobre pedestal escalonado y torre exenta. Fotografía del propio autor.

urbano, acusando la existencia de plataformas sagradas de origen prehispánico.

Capillas posa y *miserere*

Junto con los muros perimetrales o bardas que definen al atrio y como parte de las funciones funerarias que cumplía éste, se van a considerar en las esquinas del mismo unos recintos de menores dimensiones y papel secundario dentro del ritual religioso: son las *capillas posas*, que a manera de altares laterales o capillas secundarias de un templo, cumplen la función complementaria al culto ofrecido a los muertos, junto con la *capilla Miserere*, generalmente construida en la parte central del atrio o a los costados del templo –caso de Santo Tomás de Chumbivilcas, Urcos o Huaro (Viñuales y Gutiérrez, 2014)–, empleada ésta tanto para el emplazamiento de coros, como para la velación de los difuntos.

La morfología o estructura de estos elementos proviene de los *baldaquinos* europeos o *ciborios*; es decir, una estructura a manera de dosel apoyada sobre cuatro soportes, cubriendo o coronando un altar o tabernáculo, una estatua o un trono (De la Plaza Escudero, 2012:127). La cubierta, general-

mente con cúpula, le imprime al elemento jerarquía dentro del espacio donde se encuentra. En el caso cusqueño, los ejemplos que han quedado corresponden a pequeñas estructuras de planta rectangular –algunas compuestas a manera de logias–, cubiertas con teja cerámica a dos aguas, similar a las ermitas o a las denominadas *capillas calvario*, que aparecen colocadas en determinadas elevaciones o sitios cercanos a la población, en cuyo interior se venera una cruz de madera o de piedra, especialmente durante el mes de mayo –fiesta de la Cruz–, o en septiembre –la fiesta de la Exaltación de la Cruz.

En cuanto a su uso, estos elementos resultan inéditos para la tradición europea porque funcionalmente se corresponden con las actividades religiosas y funerarias desarrolladas en el atrio, al cual pertenecen. Junto con la función funeraria, como pequeños habítáculos dispuestos para el adoctrinamiento (Mesa, 1980:63),⁴⁰ las posas cumplen la función de *descansos* durante la procesión, o son los sitios donde se *posa*

40. "...generalmente en número de cuatro colocadas en las esquinas del atrio o de la plaza frente a la iglesia. Servían para el adoctrinamiento y entierro de las parcialidades indígenas de cada pueblo. Son creación de la arquitectura americana" (Mesa, 1980:63). (Los subrayados son nuestros).



Figura 29. Altares de *Corpus Christi* en la plaza mayor del Cusco. Estructuras efímeras que se arman como descansos para la procesión del *Corpus Christi*. Fotografía del propio autor.



Figura 30. Altares de *Corpus Christi* en la plaza mayor del Cusco. Fotografía del propio autor.

el Santísimo durante su recorrido (Negro, 2017), a manera de los llamados *altares* o retablos efímeros que a base de madera, espejos, platería, arcos y telas, se arman para el día de *Corpus Christi* en la plaza mayor del Cusco.⁴¹ Durante las procesiones y en las exequias desempeñan un papel importante como estaciones pías, incluso denotando un recorrido o vía santa utilizado por los nuevos cristianos, asignados por *ayllus* o parcialidades y gremios o cofradías, quizá siguiendo el modelo y la organización socio espacial del pueblo donde se encuentran.⁴²

41. Junto con lienzos pintados, esculturas, telones, plumajes, arreglos florales, cirios y velas, son elementos temporales que se armaban como estaciones o descansos, en todo el perímetro de la Plaza mayor durante la procesión ritual –costumbre barroca que continúa a la fecha–, como se observa en los lienzos del *Corpus Christi* del siglo XVII, pertenecientes al Templo de Santa Ana, hoy en el Museo del Arzobispado del Cusco.

42. En el mundo andino, las comunidades o *ayllus* están organizados en parcialidades, que normalmente llevan los nombres de *Hanan*, arriba; o *Urin*, abajo; así como los *ayllus* de *Ichuq* y *Allawka*, para designar a las parcialidades de la derecha o izquierda de un determinado sitio geográfico o población, respectivamente. Templos, capillas, torres campanarios, ermitas, cruces, componentes urbanos o arcos que definen sectores en la población, justifican su presencia dentro de esta organización social. Incluso, como en San Sebastián, la presencia de cruces –cada una con su propio nombre– en determinados puntos de la población, remarca los límites o jurisdicción de los *ayllus* o *panakas* asentados en el lugar (Quispe, 2006).

En el caso de la región cusqueña, estas capillas no sólo aparecían en el atrio como en el caso altiplánico, sino ocupando las cuatro esquinas del espacio urbano de la plaza, área que se convertía en proyección del espacio sagrado. Tristemente, la gran mayoría ha desaparecido, quedando sólo pocas evidencias materiales o apareciendo envueltas en tradiciones. Si bien de origen histórico totalmente distinto y complementando al templo y su atrio, una emulación de ello es la plaza de San Sebastián, que presenta en dos de sus esquinas –adyacentes al camino prehispánico al *Qollasuyo*– a las capillas de San Lázaro –erigida en 1538 como parte de una contienda bélica entre los conquistadores–, y la del *Ecce Homo*. En el caso de Andahuaylillas o de Huaró, poblaciones cercanas a Cusco, quedan evidencias de capillas posas en las esquinas de las plazas de ambos pueblos,⁴³ definiendo a éstas como el gran espacio santo inmerso en el propio contexto urbano, escenario de los rituales religiosos⁴⁴ y explanada

43. En el caso de Huaró, una imagen fotográfica evidencia la presencia de una capilla *miserere* a un costado del atrio (Viñuales y Gutiérrez, 2014:508).

44. Importantes rituales religiosos donde se involucra el contexto urbano son las procesiones de Viernes Santo, cuyos recorridos por los espacios de la población o por el barrio, en muchos casos definen límites entre parcialidades o sectores urbanos.



Figura 31. Traza urbana en retícula de Andahuaylillas. Provincia de Quispicanchis. Cusco. Fuente planimétrica: Viñuales y Gutiérrez, 2014.

abierta a las perspectivas que ofrece el impresionante paisaje sagrado circundante. En términos de Flores Guerrero, estas capillas se calificarían como posas *ex atrium* (Flores, 1951; Espinosa, 1999:26), al quedar emplazadas fuera del contexto atrial del templo, y formando parte de los componentes del espacio urbano principal de la población.

En cuanto a las capillas *Miserere*, la zona altiplánica ostenta los ejemplares más representativos, como en Santiago de Callapa (Mesa-Gisbert, 2002) donde cuatro arcos de medio punto sostienen un techo piramidal cubierto por tejas cerámicas; o la monumental del Santuario de Copacabana (Mesa-Gisbert, 1966), con cuatro pilares sosteniendo una cúpula de media naranja apoyada en pechinas. Estructuras que cubren y protegen cruces, colocadas sobre pedestales a manera de altares.

Bajo este mismo concepto, pero de modo arcaizante por la época de su construcción, en el Cusco queda aún una estructura de formas y función simi-



Figura 32. Capilla posa. Ubicada en una de las esquinas de la plaza del pueblo de Andahuaylillas. Quispicanchis, Cusco. Fotografía del propio autor.

lares. Cual *baldaquino* o *ciborio*, la capilla se halla hoy inmersa dentro de la arquitectura del Templo del Triunfo, construido en el siglo XVIII. Se trata de una cúpula de media naranja sostenida mediante pechinas por cuatro pilares de piedra, levantados para recordar el sitio exacto de la *Descensión de la Virgen al Sunturwasi*, analizado líneas arriba. La

estructura tenía la función de proteger y enaltecer un tabernáculo que recordaba el suceso milagroso acontecido en 1536, así como proteger un petroglifo todavía de origen prehispánico, que producía mucho respeto en el Cusco de antaño. Esta capilla fue mandada construir por el deán Diego Arias de la Cerda, administrador de la Catedral del Cusco en la segunda mitad del siglo xvii, ya que al mudarse ésta a su nuevo local adyacente, la primitiva sede catedralicia fue demolida quedando solamente el lugar de la tradición que debía ser recordado por estar al aire libre. Por ello durante varias décadas la capilla, cual templete y tabernáculo, levantada de manera exenta en el atrio de la catedral, se volvió un referente urbano importante. En el siglo xviii, al requerirse de un sagrario para la catedral y en función a la cúpula preexistente, envolviéndola dentro de sus muros, el obispo fray Bernardo Serrada manda edificar el Templo del Triunfo.

Capillas abiertas o de indios, capillas absidales

Presidiendo los atrios, una estructura de la arquitectura hispanoamericana inédita funcionalmente es la *capilla abierta*. Desde allí se oficiaba la misa o se exponía al Santísimo. Como indica Espinosa Spínola, éste era el espacio que albergaba a los actores del ritual religioso, y cuyo emplazamiento dentro del conjunto arquitectónico lo articulaba funcionalmente con el espacio abierto o atrio donde se hallaba la multitud que participaba activamente del ritual (Espinosa, 1999:95).

Este elemento surgió en los momentos tempranos de la evangelización, con el fin de servir de presbiterio y altar para los rituales cristianos orientados a una población que generacionalmente traía de manera arraigada el culto al aire libre, tal como era costumbre en el mundo prehispánico, negándose a ingresar a los recintos oscuros y siniestros que

ofrecía la nave de los templos, ornamentados con escenas escalofriantes que recordaban a cada momento las Postrimerías del hombre, los castigos del pecado y la muerte (Zecenarro, 2013b:96-103).

Como espacio arquitectónico proviene de algunas capillas medievales construidas en la parte exterior de los conjuntos religiosos europeos, con funciones complementarias a estos. Algunas galerías o balcones para la exhibición de reliquias, o púlpitos adosados a los muros exteriores podrían ser el referente formal, caso del balcón de la Colegiata de San Antolín en Medina del Campo, España, empleada para la realización de misas durante días de mercado (Espinosa, 1999). Igualmente, elementos análogos podrían ser las *musallas* o *sarias*, oratorios al aire libre de la tradición islámica.

En América su diseño es totalmente libre, ya que era un elemento arquitectónico que no tenía precedentes desde el punto de vista funcional. Las regulaciones implementadas por la Corona española no se aplicaban a éstas (Ibarra, 2014). Siempre situadas frente a una gran explanada o espacio amplio, que ofrece el atrio, muchas se construirán a manera de altares al aire libre, exornadas con bóvedas sostenidas por pilares; otras aparecerán a manera de galerías, o balcones –protegidos por un tejeroz–, dispuestos en los muros de pies de los templos resaltando por la ornamentación pictórica mural que se dispone a su alrededor, caso de la capilla de indios de San Jerónimo, la del Templo de Santa María Magdalena de Taray, en el distrito de Písaq, o la del Templo de San Salvador de Oropesa en Quispicanchis, entre otros muchos ejemplos.

Con el paso del tiempo se irán olvidando, sin embargo algunas mantendrán su prestigio o memoria, como la capilla abierta que existió en el Templo de La Merced del Cusco, la cual se replicó sobre la portada lateral de la actual estructura barroca, proveniente de la segunda mitad del siglo xvii (Mesa y Gisbert, 1980:17).

Finalmente, completando la estructura de los templos vinculada con los espacios abiertos, aparecen tardíamente las denominadas capillas absidales. Respecto a su presencia dentro de la arquitectura peruana, son elementos inéditos cuyo estudio está en inicios; y, como indica el arquitecto Ramón Gutiérrez, caracterizan a los templos de la región de Puno y Cusco (Ramón Gutiérrez, comunicación personal).

Articuladas con un área libre o un jardín situado en la zona de la cabecera del templo, las capillas absidales proyectan hacia el exterior sus formas arquitectónicas a través de elementos adosados o integrados a los muros testeros, como simples vanos, galerías, templete o sistemas de balcones acomodados en los elementos ochavados del ábside o entre los contrafuertes del mismo, exhibiendo una serie de componentes ornamentados que sustantivan su importancia o jerarquía por situarse en el lugar más sagrado del edificio. Vinculan la parte posterior de los retablos mayores –y ya bajo un esquema barroco–, aprovechan la presencia de la fenestration para fortalecer efectos lumínicos al interior del recinto.

En la arquitectura europea, un referente está en la Catedral de Toledo, de estructura gótica pero que en el siglo XVIII recibe un tratamiento escenográfico barroco complementado con pintura mural y escultura: el *Transparente*, realizado por Narciso Tomé en 1732, donde una perforación en las bóvedas del ábside capta la luz solar y la conduce a través del retablo hacia el presbiterio y altar mayor, simulando los *rompimientos de gloria* expresados en pintura y escultura.

Se decoran con elementos arquitectónicos que enfatizan su carácter sagrado. Una de sus funciones fue servir de espacio o escenografía para la exhibición del Santísimo, la representación del descendimiento de la cruz durante la Semana Santa, y estaban relacionadas con los *Jardines del Santísimo* o espacios que connotaban un huerto de los Olivos (Viñuales y Gutiérrez, 2014). Así, destacan la de Santa María Magdalena de Taray, en el distrito de Písaq –toda ornamentada con nichos y pinturas murales– y la de San Pedro Apóstol de Urubamba, esta última levantada sobre un alto podio adosado al ábside y



Figura 33. Capilla abierta o de indios. Santa María Magdalena de Taray. Estructura tipo balcón dispuesta entre las antas nichadas y protegida por un tejeroz, elementos que destacan la importancia del elemento dentro del conjunto arquitectónico. Fotografía del propio autor.



Figura 34. Portada y capilla abierta o de indios de San Salvador de Oropesa, Cusco. Estructura tipo balcón, protegida por un tejeroz. Fotografía del propio autor.



Figura 35. Templo de Santa María Magdalena de Taray. Como una proyección del volumen ochavado del presbiterio, destaca la capilla absidal, abierta hacia un gran espacio abierto. Provincia de Calca. Cusco. Fotografía del propio autor.



Figura 36. Capilla absidal del templo de San Pedro Apóstol de Urubamba. Provincia de Urubamba. Cusco. Fotografía del propio autor.

cubierta por un tejazoz sostenido por dos columnas y un arco romano. Inserta en el actual edificio barroco, la capilla absidal del templo de Santo Domingo en el Cusco —quizá la reminiscencia de la original perteneciente al templo renacentista previo—, se encuentra levantada como un balcón y galería dispuestos sobre el muro curvo del *Qorikancha*, connotando la sacralidad del recinto, asociada al muro del templo Inka.

Conclusiones

El proceso de extirpación de las idolatrías posibilitó la creación de espacios sacramentados, sobrepuestos a los antiguos centros ceremoniales prehispánicos. Para ello, se establecieron las pautas en los *Concilios Limenses*, en los cuales las autoridades eclesiásticas plantearon las estrategias para la evangelización del mundo andino.

A fin de consolidar el proceso de la conquista, y bajo el objetivo de fijar y fortalecer la religión cristiana en el mundo andino durante los siglos XVI y XVII, la metrópoli definió categóricos planteamientos urbanos y arquitectónicos, que posibilitarán el afian-

zamiento del poder político, económico y el control religioso sobre la población nativa.

Las *Reducciones de indios*, conocidas también como las *Reducciones toledanas*, fueron parte de los planteamientos espaciales y urbanos propuestos en el territorio andino. Bajo esta nueva fórmula, la población andina —cuyo patrón de asentamiento original estaba basado en la dispersión a lo largo y ancho del territorio, distribuida de acuerdo a los recursos naturales propios de los distintos pisos ecológicos—, fue obligada a permanecer en contextos urbanos trazados a *cordel y regla*. Esto significó un intento de desarraigo de la población nativa, trasladada de sus espacios originales a fin de eliminar su cosmovisión, tradiciones y costumbres.

Los nuevos contextos urbanos hicieron posible la administración de la población, obligada a establecerse de manera fija en los asentamientos, dentro de los cuales la Iglesia cumplía el papel protagónico junto con el poder político. La institución urbana garantizó el control ideológico de la gente, lo cual conllevó al sometimiento de la población.

Para conseguir dicho propósito, la arquitectura de los templos se dotó de elementos inéditos, inspi-

rados hábilmente en las costumbres religiosas de los pueblos americanos, a fin de conseguir la introducción gradual o progresiva, pero tenaz, de las generaciones al nuevo culto implantado. Aparecen de esta manera los *atrios*, como espacios abiertos delante de los templos, conteniendo a las *capillas posas*, la *capilla miserere* y las *cruces atriales*; y, como puntos focales de los espacios que rodean a los templos, protagonizando el ritual cristiano dirigido a la población nativa congregada, las *capillas abiertas* o *de indios*, junto con las *capillas absidales*; elementos arquitectónicos inéditos funcionalmente para la tradición europea, generados como respuesta a las necesidades que requería el proceso de la evangelización.

Como se ha avizorado panorámicamente, estos espacios y sus elementos constitutivos, sumados a la arquitectura de los templos diseñados y construidos bajo las técnicas del gótico tardío y del mudéjar durante el siglo XVI —generados como respuesta a las necesidades que requería la evangelización en los tiempos tempranos de la Conquista—, constituyen un importante aporte a la historia del arte y de la arquitectura universal, ya que sus contenidos y simbolismo expresan claramente dos aspectos: el proceso histórico que conllevó al fortalecimiento del manejo y control ideológico de la población autóctona y su inclusión gradual a la religión europea, así como el sincretismo de las expresiones cristianas con la tradición religiosa nativa, donde los elementos sagrados andinos se amalgaman con las formas religiosas europeas para subsistir.

Referencias bibliográficas

- Ángles, V. (1979). *Historia del Cusco*. Lima: Industrial Gráfica S. A.
- (1983). *Historia del Cusco (Cusco Colonial)*. Lima: Industrial Gráfica S. A.
- Aparicio, M. (2013). “La Construcción de la Catedral”. En *Tesoros de la Catedral del Cusco*. Lima: Arzobispado del Cusco. Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco. Telefónica del Perú.
- Arriaga, P. J. [1621] (1999). *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú* (1621). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Barreda, L. (1995). “Wanuku Pampa Inka Llaqta. Obra de los cuzqueños”. En *Andes*, (1). Cusco: UNSAAC. Facultad de Ciencias Sociales.
- Benavente, T. (1995). *Historia del Arte cusqueño. Pintores cusqueños de la Colonia*. Colaboración del artista Alejandro Martínez Frisancho. Cusco: Municipalidad del Cusco.
- Blanco, J. M. [1834] (1974). *Diario del Viaje del Presidente Orbegoso al Sur del Perú*. Lima: Edición, Prólogo y Notas de Félix Denegri Luna. Instituto Riva Agüero. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bauer, B. (2000). *El Espacio sagrado de los Incas. El Sistema de Ceques del Cuzco*. Cusco: Archivos de Historia Andina 33. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- y D. Dearborn (1998). *Astronomía e Imperio en los Andes*. Cusco: CBC. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Canciani, J. (2009). *Ciudad y Territorio en los Andes. Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CEHOPU (1997). *La Ciudad Hispanoamericana. El sueño de un Orden*. España: Ministerio de Fomento. Centro de publicaciones.
- Cerrón-Palomino, R. (2004). “El Aimara como lengua oficial de los Incas”. En *Boletín de Arqueología*, (8):9-21. Departamento de Humanidades. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2018). “Las lenguas de los Incas”. En *El Imperio Inka*, 9-102. Lima: Pontificia Universidad

- Católica del Perú. Fondo editorial. Izumi Shima-da editor.
- Cieza, P. de [1553] (1967). *El Señorío de los Incas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cobo, B. [1653] (1956). "Relación de las guacas del Cuzco". En *Historia del Nuevo Mundo*. Cusco: Publicaciones Pardo-Galimberti.
- [1653] (1956). "Relación de las guacas del Cuzco". En *Obras del padre Bernabé Cobo* (edición de F. Mateos). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles XCI-XCII. Atlas.
- De la Plaza, L. (2012). *Diccionario Visual de Términos Arquitectónicos*. España: Cátedra. Grandes temas. Nueva edición ampliada.
- Espinosa, G. (1999). *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. España: Universidad de Almería. Servicio de Publicaciones.
- Flores, R. (1951). *Las Capillas posas de México*. México: Ediciones mexicanas.
- Glancey, J. (2012). *Historia de la Arquitectura*. España: A Dorling Kindersley Book. Art Blume, S. L.
- González, M. (2006). *Trazo, proporción y símbolo en el Arte virreinal. Antología personal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Estéticas. Gobierno del Estado de Michoacán. Secretaría de Cultura.
- Guamán, F. [1615] (1956). *El primer nueva coronica i buen gobierno*. Lima: Editorial Cultura.
- Gutiérrez, E. (2015). *Génesis y evolución del cemen-terio medieval de Cantabria*. Santander: Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Cantabria.
- Gutiérrez, R. (2000). *La ciudad hispanoamericana en tiempos de la Ilustración. En Homenaje al R. P. Doctor Antonio San Cristóbal Sebastián*, 197-217. Lima: Universidad Nacional de San Agustín (Arequipa-Perú); Universidad Nacional de Ingeniería (Lima-Perú); Museo Diocesano y Catedralicio (Mondoñedo-España).
- Ibarra, B. (2014). *El Arte de la Cantería Mixteca*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kauffmann, F. (1983). *Manual de Arqueología peruana*. Lima: Ediciones PEISA.
- (2012). "Los monolitos de Sechín ¿Escenografía de Sacrificios Humanos?". En revista *ARKINKA*, Año 16, (198):86-93. Lima.
- (2013). *Machu Picchu. Sortilegio en piedra*. Lima: Universidad Alas Peruanas.
- Kubler, G. (2012). *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica. Primera edición de 1948. Reedición del 2009.
- Mesa, J. de (1980) *Glosario mínimo de términos de Arquitectura virreinal*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura. CIRBM, PNUD-Unesco.
- y T. Gisbert (1966). *Contribuciones al estudio de la Arquitectura andina*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia. Serie Ciencias de la Cultura.
- y T. Gisbert (2002). *Monumentos de Bolivia*. La Paz: Editorial Gisbert. Cuarta edición actualizada.
- Negro, S. (2017). *Permanencia y nuevos usos de los Atrios, Capillas posas y de la Misericordia en la arquitectura peruana*. Lima: Instituto de Investigación del Patrimonio Cultural. Universidad Ricardo Palma.
- Pijoan, J. (1961). *Historia del Arte*. España: Salvat Editores, S. A. Sexta edición.
- Pizarro, P. [1571] (1986). *Relación del Descubrimiento y Conquista de los Reinos del Perú*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial 1986.
- Plazaola, J. (1999). *Historia del Arte cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Qispe, M. E. (2006). *Lectura urbana del poblado de San Sebastián. Historia e interpretación*. Primera edición. Cusco.
- Rowe, J. (1991). "Los monumentos perdidos de la Plaza Mayor del Cuzco Incaico". En *Revista del*

- Museo e Instituto de Arqueología, (24):83-100. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco.
- Shady, R. (2006). "La civilización Caral: sistema social y manejo del territorio y sus recursos. Su trascendencia en el proceso cultural andino". En *Boletín de Arqueología PUCP*, (10):59-89. ISSN 1029-2004.
- ; M. Machacuay, P. Novoa, E. Quispe (2015). *Caral. Recuperando la Historia de la Civilización Caral para el Perú y el mundo, con responsabilidad social*. Lima: Zona Arqueológica Caral. Ministerio de Cultura.
- Squier, G. [1877] (1974). *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. La Paz-Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.
- Uceda, S.; R. Morales y E. Mujica (2016). *Huaca de la Luna. Templos y Dioses Moche*. Lima: World Monuments Fund. Fundación Backus.
- Urbano, H. (1993). "Ídolos, figuras, imágenes. La Representación como discurso ideológico". En *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- (1999). "Estudio preliminar y notas". En *La Extirpación de la Idolatría en el Piru (1621)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Valencia, A. (1991). *Taytacha Temblores. Patrón Jurado del Cuzco*. Cusco: Serie Arqueología, Etnohistoria y Etnología de la ciudad del Cuzco y su Región N.º 2. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco. CEAC.
- (2007). *Cuzco religioso*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura. Dirección Regional de Cultura de Cusco.
- Viñuales, G. y R. Gutiérrez (2014). *Historia de los pueblos de indios de Cusco y Apurímac*. Lima: Universidad de Lima. Fondo editorial.
- Zecenarro, G. (2001). *Arquitectura arqueológica en la quebrada de Thanpumach'ay*. Cusco: Municipalidad del Cusco.
- (2003). "Apus Tutelares y Asentamientos del Cusco Preinka". En *Boletín de Arqueología*, (7):387-405. Departamento de Humanidades. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2004). "Saywas y Suqanqas. Usus y Asientos del Sol. Instrumentos de medición astronómica prehispánica". En revista *ARKINKA*, Año 9, (106): 86-98. Lima.
- (2005). "Las Wakas. Dioses y Santuarios del Cusco prehispánico". En *WAKA XXI*, Año 1, Ed. 2: 76-82. *Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Arte*. Universidad Nacional de Ingeniería.
- (2006a). "Wakas del Antisuyo. El segundo y tercer seque del Antisuyo". En revista *ARKINKA*, Año 10, (127):88-97. Lima.
- (2006b). "Las Ilaqtas. Algunos alcances para el estudio de las estructuras urbanas Inkas". En revista *ARKINKA*, Año 10, (132):86-95. Lima.
- (2007). "Petroglifos y relieves en templos, conventos y casonas del Cusco". En *Arqueología y Sociedad*, (18):179-210. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- (2010). "Paqarinas, chinkanas y t'oqos. Elementos arquitectónicos vinculados al mundo Ukhupacha". En revista *ARKINKA*, Año 14, (170): 76-84. Lima.
- (2013a). "Muyuna. Centro administrativo y religioso de Pikillaqta en el valle del Cusco". En revista *ARKINKA*, Año 17, (211):92-105. Lima.
- (2013b). "Cusco. Paisaje, territorio y cultura/El Barroco andino-La ruta del Barroco en el Cusco/El Templo de San Juan Bautista de Huaró/La Capilla de la Virgen Candelaria de Canincunca/El Templo de San Francisco de Asís de Marcapata".

En *Por la Ruta del barroco cusqueño*. Cusco: Caja Municipal de Ahorro y Crédito Cusco S. A.

— (2017). “Awkaypata. Las explanadas sagradas del Cusco incaico”. En *Revista AEU, Anuario de espacios urbanos. Historia, cultura y diseño*, (24):137-164. ISSN digital 2448-8828. Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. México.

—; V. M. Salas, N. Valverde (2017). “La Intervención en el Templo de Santa Ana del Cusco”. En *Revista DEVENIR*, 4(7):117-144. ISSN 2312-7562. Universidad Nacional de Ingeniería. Lima.